



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Filosofia e Scienze della
Formazione

ciclo 29

Tesi di Ricerca
in cotutela con l'Università degli Studi di Valencia

In principio era l'azione

Forme di vita e linguaggio nell'opera di
Ludwig Wittgenstein

SSD: M-FIL/05

Coordinatore del Dottorato
ch. ma prof. ssa Emanuela Scribano

Supervisore
ch. prof. Luigi Perissinotto

Supervisore cotutela
ch. prof. Vicente Sanf elix Vidarte

Dottorando
Marco Gigante
Matricola 956076

Indice

Elenco abbreviato delle opere di Wittgenstein	3
Introduzione	6

Capitolo 1

Forme di vita: dibattito e interpretazioni

1	Il dibattito sulle forme di vita	9
2	Le forme di vita negli scritti antecedenti alle «Ricerche filosofiche»	14
	2.1 Il « <i>Blue Book</i> » e il « <i>Brown Book</i> »	14
	2.2 Le «Lezioni sul volere» e le «Note sul “Ramo d’oro” di Frazer»	22
3	Le forme di vita nelle «Ricerche filosofiche»	30
	3.1 La forma di vita agostiniana: estraniamento ed educazione al linguaggio	30
	3.2 La critica al « <i>Tractatus logico-philosophicus</i> »	40
	3.3 Le somiglianze di famiglia	51
	3.4 L’interpretazione biologica	56
	3.5 L’approccio monista: l’interpretazione trascendentale	61
	3.6 L’approccio organicista: l’interpretazione di Hunter	69
	3.7 La prospettiva fondazionalista di Conway	76

Capitolo 2

La contingenza della forma: certezza animale e immagini del mondo

1	La questione del «dato»	85
2	Il rifiuto della trascendenza: l’anti-conservatorismo delle «Ricerche»	92
3	L’animalità	103
4	L’alterità antropologica	116
	4.1 Il significato morale dei criteri	116
	4.2 La nozione di «immagine del mondo»	133
	4.3 Immagini del mondo a confronto	145
5	Immaginazione e metodo morfologico	158

Capitolo 3

La forma in questione: regole, comunità, dissenso

1	Sul seguire una regola: una prima introduzione	173
2	L'interpretazione di Kripke	175
	2.1 Il paradosso scettico	175
	2.2 La soluzione scettica	186
3	La comunità in questione: la critica di Cavell	196
4	La natura del dissenso	207
	Conclusioni	217
	Bibliografia	220
	Exposición sintética de la tesis: objetivos, metodología y conclusiones	231
	Abstract	234

Elenco abbreviato delle opere di L. Wittgenstein:

- TLP *Tractatus Logico-philosophicus*, pubblicato come *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», XIV (3/4), 1921, trad. it. e cura di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968.
- TB *Tagebücher '14-'16*, trad. it. e cura di A. G. Conte, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968.
- BvF *Briefe an Ludwig von Ficker* (1914-20), a cura di G. H. von Wright e W. Methagl, Salzburg 1969, trad.it. D. Antiseri, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Roma 1974.
- LE *A lecture on Ethics* (1929) a cura di R. Rhees in «The Philosophical Review», 74, 1965, pp. 3-12, trad. it e cura di M. Ranchetti, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967.
- LC *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (1938, 1942-46), a cura di C. Barrett, Blackwell, Oxford 1966, trad. it. M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967.
- SRLF *Some remarks on Logical Form*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 9 (Supplemental), 1929, pp. 162-171, trad. it. A. G. Conte, in appendice a *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1969.
- PB *Philosophische Bemerkungen* (1929-1930) trad. e cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1976, trad. it. e cura di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976.
- WWK *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1929-1932) [dalle annotazioni di Waismann], trad. it. e cura di S. De Waal, *Wittgenstein e il circolo di Vienna*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- LC30-32 *Wittgenstein's Lectures Cambridge 1930-1932, from the notes taken by J. King and D. Lee*, Blackwell, Oxford 1980.
- LC30-35 *Wittgenstein's Lectures Cambridge 1932-1935, from the notes taken by A. Ambrose and M. McDonalds*, Blackwell, Oxford 1979.
- BT *The Big Typescript: TS 213* (dettato nel 1932) *German English Scholars' Edition*, trad. e cura di C. Grant Luckhardt and Maximilian E. Aue, Wiley-Blackwell, Oxford 2005, trad. it. A. De Palma, *The big Typescript*, Einaudi, Torino 2002.
- BFGB *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»* (1930-31; 1936-48), a cura di R. Rhees “Synthese”, 17 (1967), pp. 233-253, trad. it. S. De Waal, *Note sul “Ramo d'oro”*, Adelphi, Milano 1995.

- BIB *The Blue Book* (1933-34), in *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Oxford 1969², trad. it. A. G. Conte in *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2002.
- BrB *The Brown Book* (1934-35), in *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Oxford 1969², trad. it. A. G. Conte in *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2002.
- PG *Philosophische Grammatik* (1929-1930), a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford 1969, *Grammatica filosofica*, trad. it. M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990.
- UW *Ursache und Wirkung: intuitives Erfassen* (1937) in *Philosophical Occasions* (1912-1951), Hackett, Cambridge 1993, trad. it. A. Voltolini, *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006.
- Z *Zettel* (1929-1948), a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Blackwell, Oxford 1967, trad. it. M. Trinchero, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986.
- BGM *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1937-1942), a cura di G. H. von Wright, R. Rhees e G. E. M. Anscombe, Frankfurt am Main 1984, edizione riveduta e accresciuta, trad. it. M. Trinchero, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988.
- LFM *Wittgenstein's Lectures on the Foundation of Mathematics. Cambridge, 1939: from the notes of E. G. Bosanquet, N. Malcolm, R. Rhees, Y. Smythies*, a cura di C. Diamond, University of Chicago Press, Chicago 1989, trad. it. e cura di E. Picardi, *Lezioni sui fondamenti della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- BPP *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (1946-1949) a cura di G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright e H. Nyman, 2 voll., Blackwell, Oxford 1980, trad. it. e cura di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.
- LSPP *Letzte Schriften über Philosophie der Psychologie* (1948-1951) a cura di G. H. von Wright e H. Nyman, Blackwell, Oxford 1992, trad. it. G. Gargani e B. Agnese, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Bari 1998.
- PU *Philosophische Untersuchungen* (1945-1949) a cura di G. E. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953, trad. it. e cura di M. Trinchero, *Le Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1995.
- BdF *Bemerkungen über die Farben* (1950-51), a cura di G.E.M. Anscombe, Blackwell, Berkeley and Los Angeles 1977, trad.it. M. Trinchero, *Osservazioni sui colori*, Einaudi, Torino 1981.
- UG *Über Gewissheit* (1950-1951), a cura di G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1968, trad. it. M. Trinchero, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi,

Torino 1990.

VB *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G. H. von Wright, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, trad. it. di M. Ranchetti, *Pensieri Diversi*, Adelphi, Milano 1980.

Introduzione

Il lavoro che segue si propone come scopo la chiarificazione del concetto di «forme di vita» (*Lebensformen*) nel pensiero di Ludwig Wittgenstein secondo una doppia linea di indagine che ha al centro 1) l'analisi dell'impiego del termine nelle sue diverse occorrenze semantiche e 2) l'illustrazione del ruolo che alcuni concetti della filosofia wittgensteiniana, ad esempio le «regole» e i «giochi linguistici», svolgono nella messa in rilievo del suo significato sociale e naturale. La ricerca muove in particolare dall'esigenza di rispondere a una questione ancora aperta nel dibattito sulla filosofia di Wittgenstein che pertiene, nello specifico, l'interrogazione sulla possibilità di individuare un contenuto univoco per le forme di vita. Essa sorge dalla rarità delle ricorrenze del concetto e dalla constatazione che, a dispetto di alcune circostanze in cui le forme di vita sono citate per alludere all'insieme dei comportamenti istintivi dell'agire umano, vi sono casi in cui il loro utilizzo è volto a riprodurre il carattere convenzionale delle prassi e degli istituti su cui si erige un determinata società di individui. Non da ultimo, l'indagine muove da un terzo modo di descrivere le forme di vita il quale, come si vedrà nel seguito, permette di riconoscere le sue componenti naturali e sociali in un connubio piuttosto problematico e legato alle prassi con cui una comunità stabilisce i criteri regolativi delle proprie condotte.

Per cercare di riprodurre la complessità di questo termine ho suddiviso pertanto il lavoro in tre parti, analizzando in ciascuna di esse un aspetto particolare delle forme di vita. La prima è rivolta a una riproduzione delle posizioni più rilevanti del dibattito e ha per oggetto tanto l'esposizione delle tesi dei suoi interpreti, quanto la ricostruzione della genesi del concetto nell'opera di Wittgenstein, in un continuo confronto tra gli argomenti dei primi e l'intento che a mio avviso è riscontrabile nell'opera del filosofo austriaco: offrire un quadro problematico dei rapporti tra linguaggio e prassi, e non una tesi filosofica sulle *Lebensformen*. In questo capitolo, viene posta l'attenzione non solo sulla discussione critica relativa al termine e sul modo con cui essa consente di cogliere aspetti particolarmente problematici delle forme di vita, ad esempio il loro essere caratterizzabile in senso naturale/biologico o culturale/normativo, ma anche sul ruolo che la dimensione dinamica e a-sistematica del pensiero wittgensteiniano svolge nella scelta o meno di tale alternativa. Quello che viene mostrato è che in alcune circostanze le descrizioni degli aspetti istintivi delle prassi servono a sottolineare il carattere immediato, ovvero non logicamente dedotto, delle azioni che costituiscono il tessuto delle forme di vita e che in altre, l'identificazione di queste ultime con le pratiche istituzionalizzate del linguaggio pone in rilievo la possibilità di concepire empiricamente o metafisicamente civiltà

alternative alla nostra, mostrando la precarietà e la storicità dei nostri usi linguistici abitudinari.

Nel secondo capitolo, invece, l'indagine muove verso una chiarificazione del ruolo che alcuni concetti semanticamente prossimi alle forme di vita, quali l'«animalità», l'«immagine del mondo» o il «metodo morfologico» svolgono nel renderci maggiormente consapevoli 1) dei presupposti grammaticali che sostanziano le attività verbali e 2) dei limiti etici e teoretici dei nostri rapporti con forme di vita «alternative» (siano esse animali che umane). Dopo quindi aver esposto in che termini l'assenza di un fondamento ultimo ai giochi del linguaggio si traduca, su di un piano etico-politico, in una riformulazione costante dei rapporti tra il soggetto e la propria comunità di origine e, pertanto, in un'accettazione della fragilità dei criteri e delle giustificazioni che permettono agli individui di interagire tra di loro, pur nella difficoltà e talvolta impossibilità dei processi di traduzione delle loro pratiche, mostrerò, nel terzo capitolo, che è possibile riscontrare nei comportamenti istituzionalizzati di apprendimento tratti che possono essere definiti al contempo istintivi e sociali, e che quindi la descrizione della facoltà di ciascun soggetto di applicare in modo divergente regole o termini può essere utile a cogliere il lato naturalmente convenzionale delle *Lebensformen*.

A tal uopo, ricostruirò nella prima parte del terzo capitolo, il contenuto del saggio di Kripke sulle regole (Kripke 1981) descrivendo il paradosso che a suo avviso è riscontrabile nei paragrafi di PU che precedono il tema più specifico del linguaggio privato (PU: §§243-271). Dimostrerò che la sua soluzione al problema wittgensteiniano delle regole, se pure ve ne è una, è altrettanto scettica della questione che intende risolvere, e che ogni tentativo di individuare nell'opera di Wittgenstein un criterio o un fatto per riconoscere le modalità applicative delle norme è del tutto insensato se non contrario ai suoi intenti. Dopo aver ricostruito passo dopo passo l'incedere dell'argomentare kripkeano, e quindi esposto il significato comunitario delle condizioni di asseribilità degli enunciati, proverò a illustrare il ruolo che l'accordo pre-linguistico delle prassi gioca nell'istituzione delle applicazioni normative e nella ritrattazione dei nostri accordi condivisi. Cercherò nello specifico di problematizzare il legame tra natura e cultura presente nel concetto di «forme di vita» sollevato dai testi di Cavell e, quindi, di porre in rilievo la funzione che la nostra facoltà di accettare (o ripudiare) determinati impieghi normativi svolge nella ridefinizione delle pratiche che esprimono la vita di una comunità sociale. Attraverso, infine, l'analisi dell'intreccio tra la dimensione contingente della natura e la dimensione plurale delle realizzazioni linguistico-sociali, mostrerò il carattere infondato delle forme di vita, nonché

il loro tratto intrinsecamente precario. L'intento del lavoro è pertanto sia di dimostrare l'assenza, in Wittgenstein, di una tesi sulle forme di vita, sia di esporre le conseguenze che derivano dal riconoscimento del loro carattere naturalmente sociale.

Capitolo 1

Forme di vita: dibattito e interpretazioni

1. Il dibattito sulle forme di vita

Il termine «forme di vita» non ricorre spesso nei testi wittgensteiniani. Di esso, oltre ai vari riferimenti attingibili dal *Nachlass*, si contano poco di meno di una decina di occorrenze, e non tutte perfettamente coerenti. Le ragioni per cui è possibile trovare nella letteratura critica un dibattito così acceso sono varie¹. Fra di esse, al di là della complessità stessa del termine², vi è senz'altro l'ambiguità con cui tale concetto si trova impiegato nei diversi contesti di indagine e pertanto la coerenza semantica del suo impiego. È così possibile individuare una sovrapposizione tra i concetti di «forma di vita» e «gioco linguistico» in una fase iniziale della riflessione di Wittgenstein antecedente a PU³, oppure, in una successiva, un uso alternato del suo numero grammaticale per cui, l'espressione «*Lebensform*» a volte si trova declinata al plurale (*Lebensformen*) e altre al singolare (*Lebensform*). La difficoltà di discernere una ragione precisa per tale uso ha indotto molti interpreti a chiedersi se la ricerca di Wittgenstein non sia volta a fornire una definizione precisa delle *Lebensformen*, o se al contrario abbia l'esclusivo intento di porre in rilievo aspetti del linguaggio che solo il ricorso a prassi condivise è in grado di rivelare.

Il problema posto riguardava nello specifico la difficoltà di identificare nel pensiero wittgensteiniano oltre che una definizione precisa delle *Lebensformen*, volta appunto a restituire il carattere eventualmente naturale o culturale, anche la prova del fatto che il filosofo avesse realmente intenzione di darla o in qualche modo di renderla esplicita⁴. Spesso infatti, si ha come l'impressione che nella sua opera, per lo meno a partire dagli anni '30, la questione dei rapporti tra linguaggio e prassi non sia sufficientemente indagata o che quando venga abbozzata si trovi sospesa tra la ricerca di una giustificazione ultima

¹ Sulla questione dei rapporti tra il numero di occorrenze delle «forme di vita» nell'opera di Wittgenstein e la letteratura secondaria dedicata al concetto si rimanda a Majetschak (2010) in Marques, Venturinha (2010).

² Basti solo pensare che l'espressione «forme di vita» è composta dalla connessione di due concetti tutt'altro che banali («forma» e «vita»), e che la messa in rilievo di un termine rispetto all'altro genera quella divisione che è alla base della divergenza tra l'interpretazione trascendentale (o monista) e l'interpretazione empirica (o pluralista) delle *Lebensformen*. Enfatizzando il primo termine, la «forma» (il lato formale-universale della vita) è infatti possibile indirizzare l'analisi verso la ricerca delle condizioni di possibilità del senso; ponendo invece l'accento sul secondo, la «vita» (il lato vitalistico-dinamico) l'attenzione viene convogliata sul lato più propriamente storico delle prassi che contraddistingue l'agire sociale umano. Nel primo caso il problema riguarda il limite e il senso dei nostri proferimenti verbali, nel secondo la dimensione empirica e contingente delle diverse realizzazioni umane.

³ La prima occorrenza dell'espressione «gioco linguistico» appare in BIB (BIB: p. 26).

⁴ È questa, ad esempio, la posizione di Black (1978), il quale ha ribadito più volte che l'intento di Wittgenstein è di usare l'espressione «forme di vita» in un modo deliberatamente vago.

del linguaggio e l'esigenza di trovare un limite alle nostre tentazioni metafisiche. Per tale ragione, spesso, nella letteratura critica l'analisi delle forme di vita viene rapportata al problema dei limiti del senso (Williams 1974), e nello specifico al tentativo di comprendere in che termini la loro ipotetica universalità possa rappresentare l'intenzione da parte di Wittgenstein di individuare una soglia empirico-biologica alle prassi verbali umane. Alla base di questa approccio vi è inoltre l'indagine sul carattere plurale delle forme di vita e, insieme ad essa, l'analisi del loro rapporto con le regole linguistiche, la cui varietà e molteplicità, evidenziate nell'opera *post-tractariana*, mal si presta a inserirsi in quella visione filosofica che ammette un'unica configurazione della vita, lasciando intendere piuttosto che la meditazione di Wittgenstein di questi anni sia ricca di incertezze e ripensamenti, come testimonia oltre che l'assenza di una precisa definizione delle *Lebensformen* anche il loro impiego vago e saltuario.

La divisione degli interpreti su tale punto è netta e all'origine di quella linea di demarcazione, largamente riconosciuta dalla letteratura secondaria, che divide gli interpreti del pensiero di Wittgenstein in monisti (Cavell 1966, 1979; Conway 1989; Garver 1994; 1989; Williams 1974; Baker 1984; Lear 1986; Gier 1980, 1981) e pluralisti (Black 1978; Garver 1994; Haller 1981; Hanfling 2002; Hilmy 1987; Hunter 1968; Winch 1969)⁵. Secondo i primi, il riferimento di Wittgenstein alle forme di vita riguarderebbe esclusivamente le forme di vita «umane», e non quindi le forme di vita animali o più in generale le forme di vita che esulano dall'ordine della vita terrestre (come ad esempio le aliene o le artificiali). L'approccio dei monisti è di tipo trascendentale: essi scorgono nella connessione tra giochi del linguaggio e forme di vita un modo di agire che è esclusiva prerogativa degli uomini e in grado per questo di costituire un limite interno al significato. L'idea che guida tale lettura è quella di segnalare la presenza di una linea di continuità teoretica tra TLP e PU (per lo meno dal punto di vista della ricerca delle condizioni trascendentali del senso), nonché di esibire, in una relativizzazione storica delle condizioni formali del significato, determinata anche dall'introduzione del concetto di gioco del

⁵ Nel testo verrà adoperata tale suddivisione, in aggiunta a quella maggiormente citata nel dibattito su Wittgenstein, tra interpreti empiristi e interpreti trascendentali, per due ragioni: la prima concerne la necessità di porre in risalto, dentro la lettura monista (o trascendentale), il riferimento all'espressione «forma di vita» nella sola forma coniugata al singolare (il che non vuol dire che in questa lettura l'espressione non compaia mai al plurale, ma solo che con essa ci si riferisce all'univocità di quei comportamenti verbali e non, a partire dai quali è possibile derivare le regole d'uso dei termini); la seconda riguarda l'esigenza di evitare alcune incoerenze presenti in certe interpretazioni della filosofia di Wittgenstein nelle quali il significato trascendentale ed empirico delle forme di vita appare coniugato in modo piuttosto ambiguo e a volte contraddittorio (cfr. Cavell 1979; Conway 1989).

linguaggio (*Sprachspiel*), un punto di discontinuità tra il cosiddetto «primo» e «secondo» Wittgenstein.

La lettura «pluralista» attribuisce invece un carattere empirico alle forme di vita, risaltandone in particolare l'aspetto storico-contingente e la dimensione variabile delle prassi. Alla base di questa approccio, vi è l'idea che le forme di vita rappresentino degli strumenti attraverso i quali alcune culture hanno il potere di plasmare il proprio dato biologico originario, ovvero l'insieme di attività istintive dell'individuo come il mangiare, il camminare, il parlare, il ridere, il desiderare, ecc., alla base dei giochi del linguaggio. Come i monisti, anche i pluralisti sono persuasi dell'importanza del riferimento wittgensteiniano alla «storia naturale» delle forme di vita: entrambi cioè concordano sulla contemporanea presenza in esse di tratti arbitrari e naturali. La lettura messa in campo quest'ultimi è, nella maggior parte dei casi, antropologica (Andronico 1998, Emmett 1990, Cavell 1979, Hanfling 2002): essa mira ad analizzare l'«essenza» dello sfondo pragmatico di azione umana (a partire dai quali sorgono i giochi del linguaggio) nonché la natura del tipo di attività pre-verbale che accomuna l'agire degli uomini con quello degli animali. Al centro di queste indagini non vi è esclusivamente l'uso dei termini regolato dalla grammatica degli *Sprachspiele*, ma anche un'interrogazione più profonda sul concetto di «animalità» o, più in generale, sulla natura di quello sfondo fattuale e indicibile della vita di cui le prassi sembrano a volte rappresentare una traduzione simbolica. Non rari, in tali analisi, sono anche i riferimenti al metodo morfologico di Goethe e alla caratterizzazione delle forme di vita data dal *Tramonto dell'Occidente* di Spengler (1975).

A partire da questa lettura è inoltre possibile individuare tutta una serie di commistioni e intrecci che complicano ulteriormente il dibattito rendendo sempre più ardua la possibilità di distinguere per ciascuna interpretazione delle forme di vita la propria peculiarità teoretica. Basti pensare che alcuni autori come Hunter o Black arrivano a dare fino a 4 declinazioni delle *Lebensformen* o che interpreti come Rorty o Lear usano la stessa definizione «culturale» delle forme di vita per difendere due idee radicalmente opposte: il relativismo (Rorty 1989; Hilmy 1987; Emmett 1990) e l'anti-relativismo (Lear 1982; Hinman 1983; Rudder-Baker 1984). Il quadro problematico viene a complicarsi ulteriormente se si considera poi una divergenza interpretativa di tipo politico tra gli interpreti che guardano alle forme di vita da un punto di vista conservativo (MacIntyre 2007; Descombes 2004; Nyíri 1982; Bloor 1983, Winch 1964; Gellner 1992) e quelli che, concentrando maggiormente il *focus* della loro indagine sul concetto di immaginazione e sul carattere fluido del vivere, ne effettuano una lettura liberale (Rorty 1989; Robinson

2006). Lì dove i primi «resistono al tentativo di legare il potere politico alle forme di vita», ritenendo che essa «sia a-politica per natura», o politica in un senso conservatore, i secondi sono persuasi del fatto che «la capacità di formare una forma di vita [sia] l'essenza del politico» e che di conseguenza configuri «il potere politico per eccellenza» (D. Kishik 2008: p. 122; traduzione mia). Se, in altre parole, i conservatori considerano la *Lebensform* come «una sorta di entità solida che necessita «di essere preservata da cambiamenti troppo rapidi», i liberali la definiscono come una forza impalpabile, «un'entità fluida» che non può (e anzi non deve) essere né arrestata né cristallizzata. La difficoltà di districarsi in queste contrapposizioni si misura inoltre dallo sforzo posto in atto dagli interpreti di cercare un'univoca caratterizzazione delle forme di vita e dunque dall'esigenza intellettuale di assumere una posizione chiara sia nei riguardi del testo wittgensteiniano sia nei confronti della ricerca di un modello ideale attraverso cui regolare e definire i rapporti sociali degli individui. Il discorso politico, pertanto, non è una prerogativa di quest'ultime interpretazioni, ma lo sfondo implicito all'interno del quale ogni discussione sulle forme di vita si rende possibile⁶. Una lettura come quella biologica, infatti, rischia di assumere i tratti di una posizione conservatrice nella misura in cui consente (o potrebbe consentire) di ascrivere al dato naturale la priorità assiologica sul dato culturale, individuando nel primo la base normativa del secondo (o fondando la forma grammaticale delle pratiche sull'esistenza di un bagaglio standard di azioni che si troverebbero al fondo delle istituzioni e delle prassi che regolano una determinata società umana; posizioni del genere sono ad esempio quelle assunte da McGinn o Hunter). Ma questa non è l'unica conclusione che è possibile trarre dall'interpretazione biologica. È possibile infatti incontrare anche letture non fondazionaliste delle forme di vita (Marrades 2014; Cavell 1979) per le quali invece il determinismo del legame tra natura e cultura risulta minore, e in grado anzi di intrecciare più «debolmente» l'«originarietà» del dato istintivo con il dato convenzionale, rendendo meno scontata la caratterizzazione conservatrice che spesso viene attribuita, a torto, alle forme di vita. Nulla in questo approccio vieta quindi di argomentare tanto a

⁶ È opportuno segnalare fin da ora che con il termine «politico» non ci si riferirà a un tratto delle forme di vita che possa consentire, ad esempio, di riconoscere l'orientamento di Wittgenstein su questioni di rilevanza storico-sociale (o che possa lasciar scorgere elementi di un'eventuale filosofia politica presente nella sua opera), ma alla natura del rapporto che sussiste tra le procedure regolative di una comunità e la capacità dei suoi membri di accettarle o ripudiarle. Il concetto verrà, in altri termini, chiamato in causa per evidenziare la dipendenza delle prassi linguistiche dalla facoltà degli individui di agire su di esse, e non per cercare di leggere in Wittgenstein un eventuale significato politico complessivo del suo pensiero (cosa che richiederebbe un lavoro a parte). Si cercherà, pertanto, nel terzo capitolo del lavoro, di evidenziare alcuni aspetti delle *Lebensformen* che si trovano collegati con i tratti sociali e naturali delle pratiche verbali, impiegando la parola «politico» nell'esclusivo intento di specificare il carattere delle procedure di assenso e dissenso che definiscono le condotte umane all'interno di una forma di vita.

favore di una lettura conservatrice quanto di una liberale: entrambe dipendono dalla capacità che attribuiscono al singolo (o alla collettività con cui coincidono) di agire o meno sul complesso dei propri accordi di base, rivedendoli o addirittura trasformandoli. Una situazione non molto dissimile è riscontrabile del resto anche in alcune interpretazioni che, diversamente da queste, tendono a far prevalere il momento culturale su quello naturale, o addirittura a escludere quest'ultimo dalle valutazioni di Wittgenstein. In esse è possibile riconoscere affermazioni che sembrano quasi ignorare il paragone con il mondo naturale (in particolare con il regno degli animali)⁷, il quale invece, come si vedrà a breve, svolge un ruolo importante nella comprensione del carattere non univocamente umano delle forme di vita, orientando lo sguardo sulla diversità etica dei comportamenti pre-verbali e sul senso di estraneità che talvolta pervade il paragone tra culture differenti. La cecità di questi interpreti può essere spiegata quindi sia attraverso la volontà di analizzare le forme di vita in un modo (che può essere definito) «culturalmente ideologico», sia attraverso il mancato riconoscimento del ruolo che l'accordo istintivo nelle condotte esercita nell'edificazione degli istituti e delle consuetudini alla base dei nostri giochi linguistici.

Collegata a quest'ultima interpretazione è inoltre una lettura religiosa delle forme di vita (Barret 1991; Alarcon 2001; Phillips 1993; Malcolm 1993). Essa trova i suoi elementi di prova, oltre che nei *Diari segreti* (TB) e nelle conversazioni con Drury (Drury 1981)⁸ anche in un passo importante delle lezioni sulla credenza religiosa in cui Wittgenstein pone il quesito di una possibile uguaglianza tra *Lebensform* e giudizio finale: «Perché una forma di vita non dovrebbe culminare in una espressione di fede, in un Giudizio finale?» (LC: p.149). Tale linea di pensiero guadagna seguito presso quegli interpreti che tendono a cercare continuità tra l'opera del primo e del secondo Wittgenstein (ad esempio Kishik 2008; Gier 1981) e che si sforzano di porre in risalto l'importanza del concetto di «vita», a discapito di quello di «forma», sì da esaltare l'aspetto propriamente etico della sua opera. L'intento di tale lettura è quello di spiegare il significato delle *Lebensformen* da un punto

⁷ Sulla questione dell'animalità in Wittgenstein, si rimanda fra i sempre più numerosi studi sull'argomento a G. Frongia (2002), F. Cimatti (2016), García Rodríguez (2013), Glock (2010), Forsberg, Burley, Hämäläinen (2012). I saggi citati sono una parte di quelli usati per affrontare il tema dell'animalità nel secondo paragrafo del capitolo successivo.

⁸ È celebre il passo in cui Wittgenstein, durante una conversazione con Drury, afferma di guardare il mondo «da un punto di vista religioso» o, per usare un'espressione di TLP, *sub specie aeternitatis*. A tal proposito, Malcolm, nelle sue *Memorie* (Malcolm 1970), osserva come Wittgenstein consideri la religione alla stregua di una forma di vita, nutrendo nei suoi confronti non tanto un interesse speculativo quanto uno partecipativo (Malcolm 1970:72). Simile alla posizione di Malcolm è infine quella di Sherry (Sherry 1972) il quale ritiene che la religione per Wittgenstein non coincida necessariamente con una singola forma di vita, ma con un «grappolo» (*cluster*) di forme di vita che comprendono al loro interno varie azioni tra le quali, pregare, sperare, sentire, credere, dimenticare, accertarsi, ecc. Per Sherry, in altre parole, la religione è un insieme più ampio di *Lebensformen* che possono essere considerate «religiose», sebbene non necessariamente tali (Cfr. Kishik 2008: p.137, nota 49).

di vista «esistenziale», per il tramite ovvero delle osservazioni wittgensteiniane sulla religione e sul senso della vita presenti in maggior numero nei primi anni della sua riflessione. Un interprete come Kishik (2008), ad esempio, che per certi versi ricalca la lettura religiosa più moderata di Malcolm (Malcolm 1993), tende a vedere nel concetto di «vita» sia una condizione indicibile del significato, una sorta di concetto limite tra il biologico e il culturale, sia uno strumento per evidenziare il carattere empirico delle osservazioni di Wittgenstein sul linguaggio e più in generale sulle prassi che regolano forme di vita difficilmente paragonabili alla nostra, come lo sono ad esempio quelle che vengono descritte dal filosofo austriaco a proposito dei rituali primitivi studiati da Frazer. (Quest'ultimo aspetto, verrà in particolare evidenziato nella parte finale del secondo capitolo).

L'intento di questa ricerca tuttavia non è solo quello di ricostruire l'insieme delle posizioni degli interpreti sulle forme di vita, ma di problematizzare anche certi aspetti delle letture di Wittgenstein che riguardano più da vicino la descrizione dei caratteri naturali e sociali delle stesse. Nelle pagine del capitolo che seguono restringerò pertanto lo sguardo a quella parte del dibattito che concerne esclusivamente la contrapposizione tra le letture trascendentali e le letture empiriche, sottolineando di volta in volta i punti che possono essere considerati utili per la comprensione dell'oscillazione semantica del concetto. Dopo aver esposto in linea generale i nodi problematici delle forme di vita e quindi ricostruito gli aspetti che a mio avviso rendono plausibili parte delle ricostruzioni citate, mi concentrerò sull'analisi del significato delle loro occorrenze, focalizzandomi in particolare sulle ragioni che autorizzano a darne in alcuni casi un significato naturale e, in altri, uno di tipo culturale. Inizierò con una breve esposizione dei principali nodi problematici della filosofia wittgensteiniana collegati con le forme di vita, per poi analizzare più da vicino le interpretazioni critiche del termine. Da lì esporrò le ragioni per le quali, a mio avviso, non è riscontrabile in Wittgenstein alcuna tesi sul concetto di «forme di vita» ma anzi una un'interrogazione interminabile sul suo significato.

2. *Le forme di vita negli scritti antecedenti alle «Ricerche filosofiche»*

2.1 *Il «Blue Book» e il «Brown Book»*

L'espressione «forme di vita» appare per la prima volta in un passaggio di *BrB* risalente alla fine degli anni '30, qualche tempo prima della stesura di *PU*, e in un contesto di indagine che proprio in quel periodo intrattiene Wittgenstein sulla revisione delle tesi logiche sul linguaggio. Il passo riprende un'affermazione che verrà ripresentata poi in *BdF*

(BdF: p. 202) e si colloca all'interno di un esperimento che il filosofo sottopone al suo lettore per evidenziare il carattere arbitrario degli enunciati sui colori. L'esperimento è il seguente:

«Potremmo inoltre facilmente immaginare un linguaggio (il che significa di nuovo una cultura) in cui non esista un'espressione comune per il blu chiaro e il blu scuro, ed in cui il primo sia chiamato: "Cambridge" ed il secondo: "Oxford". Se tu domandi, ad un membro di questa tribù, che cosa abbiano in comune "Cambridge" ed "Oxford", egli propenderebbe a rispondere: "Nulla"» (BrB: II, §3, p.173)

La citazione si rivela importante per due ragioni. La prima concerne l'identità tra linguaggio e cultura («Ciò che appartiene a un gioco linguistico è un'intera cultura»; LC: p. 63⁹)¹, già eseguita da Wittgenstein qualche riga prima quando, nell'introdurre l'esperimento, invita il lettore ad avvalersi di un termine per designare colori differenti: «immagina un uso del linguaggio (una cultura) in cui vi sia un nome comune per il verde e il rosso» (BB: p.173). La seconda riguarda invece il nesso tra l'immaginazione e la cultura che, in contrapposizione all'idea del linguaggio come calcolo¹⁰ viene ora realizzata in

È questa la tesi, ad esempio, di Hacker e Baker, secondo i quali, come si vedrà, Wittgenstein intende con forme di vita diverse culture in senso antropologico (cfr. Baker, Hacker 1992: pp. 238-243).

¹⁰ La concezione del linguaggio come calcolo viene elaborata da Wittgenstein intorno al '29 ed è testimoniata da tutta una serie di osservazioni e manoscritti raccolti sotto il nome di *Philosophische Bemerkungen* (PB). In queste riflessioni, Wittgenstein riprende la sua critica alle tesi di TLP, già avviata in SRLF, attaccandone in particolare i seguenti aspetti: 1) la concezione del linguaggio come immagine logica del mondo: l'idea ovvero secondo cui il segno proposizionale sarebbe in grado da solo, «di proprio pugno» (TB: 5.11.14), di rappresentare la realtà attraverso la condivisione con questa di una medesima «forma logica»; 2) la tesi dell'indipendenza delle proposizioni elementari, in base alla quale sarebbe possibile predicare in modo isolato la verità o la falsità di due asserzioni che hanno per oggetto una medesima entità spaziale in un dato istante di tempo «t». (Si tratta di una tesi errata, perché se, ad esempio, P afferma che «a è azzurro a t» e Q che «a è rosso a t», allora P e Q risultano logicamente incompatibili e dunque in relazione. Tale problema è noto come «*colour exclusion*» e costrinse Wittgenstein, a seguito delle osservazioni critiche di Ramsey, a rivedere del tutto l'impianto dell'atomismo logico di TLP); 3) l'idea mutuata dalle scienze naturali che vi sia un'unica forma corretta di analisi della proposizione e che, pertanto, occorra individuare un linguaggio ideale al di là di quello ordinario attraverso l'analisi logica delle proposizioni (una tesi questa, che Wittgenstein mantenne anche in SRLF attraverso la ricerca di un linguaggio fenomenologico originario composto di sole proposizioni elementari e dunque immediatamente significative). L'idea che il senso delle proposizioni possa essere rivelato dall'analisi logica è, invece, fortemente criticata nella sezione «Dogmatismo» di WWK (WWK: pp. 171-174) e ripresa in PB in funzione di una definizione, ancora mentalistica, del linguaggio come calcolo. Wittgenstein è convinto dell'erroneità della concezione causale del significato proposta da Russell (Russell 1921) e da Odgen e Richards (Odgen, Richards 1923), secondo i quali il rapporto tra linguaggio e mondo può essere definito da una relazione empirica esterna. Egli, in particolare, accusa quest'ultimi di fraintendere la natura normativa del linguaggio e, pertanto, di ignorare il ruolo mediatore svolto dall'intenzionalità nel confronto tra la proposizione e la sua verifica (o, se si vuole, tra il desiderio e la sua aspettativa): «Se dal linguaggio si esclude l'elemento dell'intenzione, la sua funzione crolla interamente» (PB: §20c). Se è vero, dunque, che a partire dalle conversazioni al circolo di Vienna, Wittgenstein va abbracciando l'idea che vi sia un solo linguaggio da analizzare, quello ordinario, tuttavia non abbandona da subito la convinzione che a fondare la veridicità delle nostre asserzioni, e pertanto le regole del calcolo attraverso cui possono venire prodotte, sia la nostra esperienza personale (cfr. PB: §61), fonte *primaria* di

quadro di indagine metodologica¹¹ più ampio sul rapporto tra i dati sensoriali e la grammatica (in particolare dei colori e dei suoni)¹². È importante notare che in quest'ultimo passaggio, a differenza del primo, Wittgenstein non identifica il termine «linguaggio» con l'espressione «forma di vita»¹³, bensì «uso del linguaggio» e «cultura». Egli cioè sembra lasciar intendere che 1) non è propriamente il linguaggio a essere identico a una cultura, ma piuttosto ciò che al suo interno ne è regolato, ovvero la modalità di impiego delle sue parole e dei suoi enunciati, e 2) che, in contrapposizione alla precedente tesi sulla forma logica del senso, «gioco del linguaggio» e «forme del linguaggio» sono la

verifica immediata delle proposizioni sul mondo. L'abbandono definitivo della concezione mentalistica del significato avverrà, invece, in BT (una rielaborazione dei manoscritti degli anni '29-'33), in cui Wittgenstein perverrà a quella che Engelmann ha definito una «concezione sostanziale della grammatica» (Engelmann, 2009: p. 42) ovvero all'idea che a regolare gli usi del linguaggio non siano i processi della mente, ma l'insieme di quelle regole grammaticali radicate nei linguaggi effettivi (e non dunque in una struttura ideale), attraverso cui è possibile applicare, tramite calcoli, le proposizioni alla realtà: «Io considero il linguaggio e la grammatica dal punto di vista del calcolo / sotto la forma del calcolo / come calcolo /, cioè dal punto di vista di chi opera secondo regole fisse. / cioè come processo secondo regole stabilite» (BT: §58. *21). Ciò che avviene pertanto in BT è soltanto una riformulazione non intenzionale del concetto di «calcolo» (e non la sua negazione), le cui regole in luogo di essere descritte da definizioni univoche e generali sono stabilite all'interno della comunità linguistica. Queste regole sono, pertanto, il termine ultimo di ogni analisi proposizionale e come tali, proprio perché determinano tutti gli usi possibili di un'espressione, non possono essere poste in questione né ulteriormente giustificate.

La concezione sostanziale della grammatica verrà infine superata da Wittgenstein qualche anno dopo, probabilmente su influenza di Sraffa e Rhees, ed è testimoniata dalle meditazioni contenute in BrB e in PG. In queste opere, come proverò a mostrare anche nel seguito, viene meno la concezione del linguaggio come calcolo in favore dell'idea della pluralità dei giochi linguistici e della centralità dei processi di addestramento necessari all'avviamento delle prassi sociali. Proprio in questo periodo Wittgenstein andrà attribuendo la certezza che in TLP era appartenuta alla forma logica, in PB all'atto intenzionale e in BT alle regole del calcolo linguistico alle prassi verbali e non verbali che sostanziano le «forma di vita», sebbene in un senso anti-fondazionale. (Sulla graduale assimilazione del significato all'uso, in PG (§26, §43, §45), e in generale al graduale accostamento del calcolo alla nozione di «gioco», si rimanda a Perissinotto (1991: p.60). Si fa inoltre presente sin da ora, come a ragione fa notare Marconi (1987), che l'identificazione del concetto di «significato» con quello di «impiego» è legittima solo a condizione che si tenga presente del «modo in cui questo uso interviene nella vita» (Marconi 1987: p. 100), ovvero della modalità con cui il linguaggio si trova intessuto nei contesti vitali in cui si dispiega).

¹¹ Come infatti osserva Rush Rhees in una nota a piè di pagina, l'osservazione sulla cultura è riferita nella corrispondente versione tedesca del testo wittgensteiniano, *Eine philosophische Betrachtung*, all'espressione «*Form des Lebens*», «variante del più consueto "*Lebensform*"» e non pertanto a «*Kultur*» (BrB: II, §3 p.173, nota 21). Dunque, si può ipotizzare che almeno in questa fase della sua riflessione, Wittgenstein abbia ben chiaro in mente che tra linguaggio, cultura e forma di vita sostanzialmente non corre molta differenza. Appare, invece, non altrettanto chiaro a che tipo di oggetto Wittgenstein si stesse riferendo nell'usare l'espressione «cultura»: se a un oggetto specifico e identificabile empiricamente (un insieme istituzionalizzato di procedure verbali, usi e costumi) o a un modello per descrivere il linguaggio e le sue prassi.

¹² Il ruolo dell'immaginazione, a partire dal BT, diventa sempre più preponderante nella riflessione wittgensteiniana, proprio perché all'abbandono del modello rigido e statico di spiegazione dei rapporti tra linguaggio e mondo, viene maturando l'idea che a definire le prassi verbali non siano delle regole che agirebbero anche all'insaputa dei parlanti, ma dei modi di fare molto più indeterminati che Wittgenstein a partire da BIB inizierà a chiamare giochi del linguaggio (*Sprachspiele*).

¹³ Provando a utilizzare la lente interpretativa trascendentale, si potrebbe dire che l'uso al singolare del concetto di «*Lebensform*», e pertanto la sua identificazione con le espressioni «uso del linguaggio», «linguaggio», «cultura», non è causale e anzi potrebbe esprimere una testimonianza a favore del non definitivo abbandono da parte di Wittgenstein dello sguardo *tractariano* sulle proposizioni che, a detta di alcuni, (ad es. Williams 1981), è ravvisabile anche nel concetto stesso di forma di vita (inteso come erede del concetto di «forma logica»).

stessa cosa (cfr. Rhees 1958: LVII). Wittgenstein ci pone, quindi, dinanzi a un uso solo parzialmente coincidente delle espressioni, invitandoci a porre attenzione al modo in cui i nostri abiti verbali regolano i procedimenti ostensivi alla base delle identificazioni d'oggetti. Egli in particolare vuole renderci consapevoli sia del carattere parzialmente non revisionale del linguaggio, del fatto ovvero che le nostre formulazioni non sono in grado di incidere sulla forma grammaticale degli enunciati, sia, in maniera inversa, di un'esigenza di metodo che paradossalmente, insieme all'ingiunzione di non cercare al di là delle proposizioni ordinarie l'essenza che si presume sia in grado di fondarle, prescrive di inventare sempre nuovi usi del linguaggio e dei suoi giochi:

«È errato dire che in filosofia noi consideriamo il linguaggio ideale contrapposto al nostro linguaggio comune. Ciò, infatti, dà l'impressione che noi pensiamo di potere migliorare il linguaggio comune. Ma il linguaggio comune è perfettamente in regola. Ogni volta che noi costruiamo "linguaggi ideali", non è per sostituirli al nostro linguaggio comune, ma solo per eliminare qualche difficoltà prodotta nella mente di qualcuno dal pensiero che egli si sia impadronito dell'uso esatto di una parola comune. Ed è per questo che il nostro metodo consiste non nel mero enumerare usi effettivi delle parole, ma piuttosto nell'inventare deliberatamente usi nuovi (alcuni di essi proprio per la loro apparenza assurda)» (BIB: pp. 40-42).

Un altro aspetto su cui è necessario soffermarsi riguarda le modalità di apprendimento del linguaggio e di conseguenza il processo attraverso cui si è avviati all'uso dei concetti. In BrB, Wittgenstein accantona la tesi dell'identità tra significato e spiegazione avallata negli anni immediatamente successivi a TLP, (LE: pp. 23, 29, 43) ponendo in suo luogo l'attenzione alle modalità di dispiego dei processi di «addestramento» (BrB: p. 104) con i quali l'individuo è in grado di acquisire la padronanza dei concetti. Questo particolare sguardo sugli stadi iniziali dell'apprendimento sembra quindi porre una distanza all'equazione semantica tra linguaggio e forma di vita, suggerendo implicitamente che l'ingresso in una cultura non riguarda tanto una esemplificazione preliminare dei suoi usi verbali, ovvero la conoscenza di tutte le regole che disciplinano l'impiego corretto di un termine (o di una proposizione), quanto un processo «istintivo» di apprendimento e di reazione, paragonabile, per procedura¹⁴ a quello con cui gli animali imparano ad agire e a

¹⁴ Wittgenstein non specifica cosa intenda esattamente per «apprendimento animale». Egli si limita solamente a constatare l'analogia che sussiste tra l'educazione degli animali e l'educazione dei bambini nella misura in cui sono entrambe basate su premi e punizioni (Cfr. BrB: I, §1). Sono invece non unicamente riconducibili al regno «animale» le molteplici forme di apprendimento linguistico indicate in BrB, quali l'addestramento a denominare le cose, a proseguire una serie numerica, a narrare gli eventi passati o a eseguire un ordine. (Cfr.

relazionarsi¹⁵ (BrB: p. 104). Il tentativo di Wittgenstein è cioè di provare a liberarsi dall'idea che per impiegare una parola occorra avere in mente, all'atto dell'impiego, l'insieme di tutte le sue possibili applicazioni e dunque il complesso delle regole che prescrivono il suo uso, quando invece non sempre l'apprendimento di un gioco presuppone tale conoscenza e anzi, in certi casi, quando si ha a che fare ad esempio con prassi particolarmente semplici che non necessitano di una chiarificazione preliminare, neppure dell'apprendimento¹⁶:

«noi, nelle nostre discussioni, paragoniamo costantemente il linguaggio ad un calcolo che procede seguendo regole rigorose. [...] In pratica, ben di rado noi usiamo il linguaggio come tale calcolo. Non solo noi non pensiamo alle regole d'uso (definizioni, ecc.) mentre usiamo il linguaggio, ma in

BrB: I, §§50-55), l'insieme ovvero di tutte quelle attività che connotano in maniera specifica i tratti naturalmente sociali dell'agire umano.

¹⁵ Questo non significa, ovviamente, che per Wittgenstein l'addestramento sia irrazionale, ma solo che, come si andrà chiarendo in PU e in UG, esso si dispiega per ragioni che giacciono al di là del giustificato e dell'ingiustificato, esprimendo quindi un modo infondato di agire.

¹⁶ L'esperienza mentale, che vale la pena essere riportato quasi per intero, mostra chiaramente in che termini i concetti di «regola», «prassi» (o «*practice*»; Cfr. BrB: §38, nota 10) vengano impiegati da Wittgenstein in modo quasi interscambiabile (del resto, come si vedrà nell'ultima parte del lavoro, per Wittgenstein una regola non contiene al suo interno i criteri per poterla eseguire, ma è al contrario prodotta, a posteriori, nel corso della sua applicazione).

«Quando si addestra B ad eseguire un ordine scritto, gli viene mostrata la tabella di 33) [tabella in fondo] una volta, al che B obbedisce agli ordini di A senza ulteriore intervento della tabella, così come B fa in 33) impiegando in ogni occasione la tabella. In ciascuno di questi casi, noi potremmo dire che la tabella sia una regola del gioco. Ma nei singoli casi questa regola ha un ruolo differente. In 33), la tabella è uno strumento che chiameremmo: la *prassi* del gioco. In 36), la tabella è sostituita dal processo di associazione. In 37), anche quest'ombra della tabella è scomparsa dalla prassi del gioco e, in 38) la tabella non è che uno strumento per l'addestramento di B, un mero ausilio didattico. Ma immagina quest'altro caso: 39). Una tribù usa un certo sistema di comunicazione. Esso è simile al nostro gioco 38), ma nell'addestramento non si usa alcuna tabella. L'addestramento sarebbe potuto consistere nel portare più volte per mano l'alunno lungo il cammino che si voleva percorresse.

Ma potremmo immaginare anche un caso, 40). nel quale non sia necessario neppure questo addestramento; un caso in cui, diremmo, lo stesso aspetto delle lettere abcd produca naturalmente un impulso a muovere nel modo descritto. Questo caso, a prima vista, lascia perplessi. Noi sembriamo, infatti, assumere un processo mentale del tutto insolito. Oppure possiamo domandare: «Come fa egli a sapere come muoversi se gli si mostra la lettera *a*?». Ma, in questo caso, non è la reazione di B la stessa reazione usuale con cui noi reagiamo, ad esempio, quando udiamo ed eseguiamo un ordine? Invero, il fatto che l'addestramento, in 38) e 39), *precedesse* l'esecuzione dell'ordine, non cambia il processo d'esecuzione. In altri termini, il «curioso meccanismo mentale», da noi assunto in 40), è lo stesso meccanismo che, in 37) e 38), noi abbiamo assunto essere creato mediante l'addestramento. «Ma non potrebbe tale meccanismo essere innato?» Ma hai trovato tu qualche difficoltà nell'assunzione che in B fosse innato quel meccanismo che lo metteva in grado di rispondere all'addestramento così come egli ha risposto? E ricorda che la regola (o spiegazione), data nella tabella 33), dei segni abcd, non necessariamente era l'ultima, e che noi avremmo potuto fornire una tabella per l'uso di tali tabelle, e così via (Cfr. 21).)» (BrB: §38-40).

Qui la tabella usata da Wittgenstein per descrivere l'esperienza mentale (BrB: §33):

a	→
b	←
c	↑
d	↓

molti casi non sappiamo neppure indicarle quando ce lo chiedono. [...] Supporre che una definizione reale debba esservi, sarebbe supporre come che i bambini, ogni volta che giocano a palla, giochino un gioco secondo regole rigorose» (BlB: p. 37).

A partire da questa revisione, si è dunque condotti all'ulteriore problema che è noto nella filosofia analitica come «*rule following*» e che probabilmente, come proverò a mostrare più avanti, è legato all'introduzione del concetto di «forme di vita» nella fase immediatamente successiva alla critica delle tesi *tractariane* (quando cioè Wittgenstein nell'introdurre il concetto grammaticale di calcolo riproduce sostanzialmente la visione rigida del senso avallata qualche anno prima), nonché di quello più sfumato di «gioco linguistico». Sforzandosi in questi anni di individuare le regole alla base delle prassi, Wittgenstein sembra riproporre, sotto altre vesti, la concezione dogmatica del significato introdotta in TLP, riabilitando l'idea che il senso di ciascun enunciato possa essere dedotto dalla funzione dei termini che lo compongono e quindi dal legame che sussiste tra la loro posizione nella frase e la posizione degli elementi nel corrispondente stato di cose. È questo inoltre il periodo in cui il filosofo, prendendo congedo dalla visione (ancora) metafisica di TLP inizia a guardare ai procedimenti regolativi messi in atto dalle pratiche di calcolo grammaticale, identificando in esse le condizioni di correttezza delle proposizioni (sebbene in una visione ancora molto rigida del senso, in cui ovvero è possibile immaginare l'esecuzione di una regola come una sorta di «binario che si prolunga, invisibilmente, all'infinito»; PU: §218). L'idea tuttavia che le applicazioni di un concetto possano venire stabilite dalla definizione delle prassi che presiedono all'immagine del linguaggio come calcolo viene scontrandosi con il fatto ineludibile che ciascuna norma, indipendentemente dal contributo personale dell'individuo¹⁷, possa rendersi compatibile con un determinato numero di applicazioni e che quindi, prescindendo dall'oggettività dei contenuti, si possano produrre, mediante opportune interpretazioni, esecuzioni tra loro compatibili e altrettanto legittime, anche nei casi in cui risultino contraddittorie (cfr. PU:

¹⁷ È nelle conversazioni con Schlick e Wasimann a Vienna (WWK) e poi, in seguito, nelle *Lectures* svolte a partire dal 1930 (LC30-32; LC32-35) che Wittgenstein elabora la concezione secondo la quale le regole del linguaggio, inteso come sistema simbolico di calcolo (LC30-32: pp. 38, 40, 45, 47, 49; WWK: p. 168), ci guidano nei proferimenti ordinari al di là del nostro volere e pertanto della nostra consapevolezza. «Noi usiamo il linguaggio senza la consapevolezza delle sue regole; ma sono le regole a giustificare l'uso» (Cfr. WWK: pp. 77-78; LC30-32: p. 50). Alla base di questa concezione, c'è l'idea che la presenza del linguaggio e quindi delle sue regole, sia di per sé sufficiente a giustificare la correttezza dei nostri usi linguistici. Proprio su questo terreno, come a ragione osserva Gargani, «attraverso l'analisi del problema di cosa significa seguire una regola o definire una pratica simbolica in termini di una conformità ad una regola» si aprirà per Wittgenstein «la crisi destinata a minare la concezione del linguaggio come sistema e come calcolo, inaugurando quella nuova fase, quella degli *Sprachspiele*, [...], ai quali è consegnata del resto l'immagine più diffusa di quello che si suole definire l'"ultimo Wittgenstein"» (Gargani 1983: p. XXVIII).

§201; cfr. Baker 1981; cfr. Cap. 3). Si apre così in questi anni quella prima crisi della rappresentazione computazionale del linguaggio che condurrà Wittgenstein a ridefinire i termini logici dei processi semantici e a introdurre quella visione contingente e plurale del senso che troverà espressione compiuta nella cosiddetta «seconda fase» del suo pensiero e quindi nella definizione di un modo intersoggettivo di applicare i concetti e le formulazioni di regole. (Lo vedremo nel capitolo terzo del presente lavoro). Come scrive infatti a tal proposito Gargani (1983):

«Nel *Libro blu* e soprattutto nel *Libro marrone* Wittgenstein respinge la nozione di linguaggio come calcolo perché ha scoperto che essa implica il rischio di assumere che le pratiche linguistiche siano dirette dalle regole di una grammatica che opererebbero indipendentemente dal nostro uso. Wittgenstein si è reso conto che nessuna regola come tale può determinare da sola alcun decorso di operazioni, dal momento che qualsiasi decorso di operazioni è suscettibile di essere considerato conforme alla regola. Wittgenstein scopre che la regola non ha un significato univoco e che anzi tale significato dipende a sua volta dal modo di usarla [...]. Il significato di un'espressione non è più il suo ruolo nel linguaggio concepito come calcolo, ma è il suo ruolo nel "gioco linguistico", nella forma di vita umana che circonda l'impiego del linguaggio, "entro tutta la prassi del linguaggio" (BrB: §48)» (Gargani 1983: p. XXXII).

Un ulteriore lato del pensiero wittgensteiniano che merita attenzione e che per il momento ci limitiamo solo ad accennare, concerne infine la metodologia di indagine dei vari giochi linguistici e in particolare l'accento su tutta una serie di problemi che come vedremo sono connessi all'elaborazione del concetto di «forme di vita». La rinuncia da parte di Wittgenstein a spiegare le forme del linguaggio «più complesse» attraverso l'analisi di quelle «primitive» (BIB: p. 26), ovvero a comprendere i linguaggi più complicati a partire dallo studio di quelli più elementari – quelli che si presume abbiano minore capacità espressiva – dimostra non solo il suo sforzo di pensare l'autonomia e la completezza di linguaggi (e pertanto di culture) in sé poco confrontabili, come già era avvenuto nel '31 con BFGB, ma anche la raggiunta maturazione del metodo «perspicuo» di rappresentazione, che Wittgenstein, sul modello dell'indagine morfologica di Goethe, aveva già iniziato a sviluppare in PB (PB: §224) e che trova la prima espressione nell'introduzione dei giochi linguistici come oggetti di paragone (cfr. BIB: p. 27). Questo punto, come si è detto, è fondamentale per comprendere la presa di distanza ormai definitiva dall'idea che vi sia un unico modello semantico in grado di rendere conto della varietà dei giochi linguistici (e quindi della pluralità delle procedure regolative). A dispetto

dei diversi tentativi di ripensare la concezione del significato in termini non dogmatici, Wittgenstein continua ancora a credere, negli anni immediatamente antecedenti a BIB, e dunque fino a BT, che sia possibile individuare un criterio univoco del senso, riscontrabile nella logica che regola gli usi dei termini previsti dal *calculus model* (cfr. Gargani 1983) e quindi nell'idea che il linguaggio sia retto da processi che non dipendono dal loro radicamento in specifiche forme di vita umane. Se pensiamo dunque che, negli anni compresi tra il '33 e il '35, «linguaggio» e «cultura» sono termini sovrapponibili, e che l'intento di Wittgenstein è di esibire il maggior numero possibile di giochi del linguaggio, si può dire che ben lontano dall'interpretazione trascendentale delle *Lebensformen*, la sua idea fosse quella di pluralizzare, e non di restringere, l'estensione del concetto di «forme di vita» sì da interrompere la ricerca, ancora presente in BIB, di trovare una specie di gerarchia ontologica tra giochi linguistici «semplici» e giochi linguistici «complessi» i quali, insieme, avrebbero potuto concorrere, se fosse rimasta in piedi l'originaria ricerca di un unico linguaggio ideale, a dare la rappresentazione di cosa, a suo avviso, avrebbe potuto rappresentare o essere l'immagine vera del «Linguaggio» *tout court*¹⁸. Non vi è in altri termini, in questi anni, alcun tentativo né di riformare il linguaggio quotidiano né di stilare alcuna classifica assiologica delle possibili pratiche primitive e complesse delle culture umane; lo scopo di Wittgenstein è piuttosto quello di confrontare e paragonare, in senso *perspicuo*, modi d'usare segni semplici e modi di usare segni maggiormente complicati, linguaggi elementari e linguaggi complessi:

«Lo studio dei giochi del linguaggio è lo studio delle forme linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi. [...] Quando noi consideriamo tali forme di linguaggio semplici, si dissolve la nebbia mentale che sembra avvolgere il nostro uso comune del linguaggio. Noi vediamo attività, reazioni, che sono nette e trasparenti. D'altra parte, in questi processi semplici, noi riconosciamo forme di linguaggio più complicate. Noi vediamo che le forme complicate si possono costruire a partire dalle forme primitive aggiungendo gradualmente forme nuove» (BIB: p. 26).

Pertanto, dato il carattere non definitivo, in un certo senso sperimentale delle riflessioni sul rapporto tra «*Sprachspiele*» e «*Lebensformen*» (e quinti tra giochi linguistici elementari e forme di vita primitive) è difficile riuscire a comprendere cosa Wittgenstein intendesse esattamente, in questi anni, con la parola «cultura» (specie se si tiene a mente

¹⁸ Una impostazione di questo tipo, del resto, avrebbe costretto Wittgenstein ad ammettere una conclusione del tutto inaccettabile ai suoi occhi e che esprime quanto di più distante ci possa essere dal suo pensiero: ovvero, che come esistono linguaggi primitivi e linguaggi complicati (più evoluti?), allo stesso modo devono esistere culture (o forme di vita) primitive e forme di vita più evolute.

che egli sembra rivolgersi più a un uso plurale che singolare di quest'ultimo termine). Quello che si può affermare è che probabilmente, sulla base anche di quanto si legge in BT, egli avesse in mente un uso non univoco di tale concetto, legato forse alla duplicità intrinseca dell'uso stesso dell'espressione «forme di vita». In particolare, si ha come l'impressione che Wittgenstein usasse il termine «*Kultur*» sia per riferirsi a uno specifico oggetto, appunto una «cultura, quale poteva ad esempio essere la cultura occidentale, sia per indicare un modello generale di interpretazione di ciò che si poteva definire in senso lato una «cultura», ovvero un complesso di abitudini, istituti e procedure disciplinati da un determinato apparato di regole e norme (cfr. VB: p. 152).

Tuttavia, occorre sottolineare, che al di là di questa oscillazione e di qualche riferimento all'utilizzo *spengleriano* del termine (che come si vedrà risente proprio della suddetta ambivalenza), non si trovano molti accenni a una possibile intenzione da parte di Wittgenstein di definire cosa sia *una* (o *la*) cultura. Più spesso, invece, si incontrano riferimenti alla precarietà delle nostre pratiche sociali o alla non giustificabilità metafisica dei giochi linguistici, mentre nulla risulta a proposito dei tratti o dei gesti che a suo avviso sarebbero in grado di qualificarla. Si potrebbe dire anzi che il suo scopo non fosse affatto di restituirne una caratterizzazione precisa, ma al contrario di risaltarne il contenuto anche attraverso una serie di rimandi che alludono al suo rapporto con lo sfondo biologico della vita e quindi con tutte quelle azioni che con la cultura si trovano in un rapporto problematico se non di antitesi (concetti quali forme di vita e giochi linguistici). Si vedrà a breve che questo tipo di problematizzazione non riflette affatto un'incertezza di Wittgenstein relativa a questi anni, ma esprime al contrario i lineamenti di un metodo di indagine che troverà sempre più spazio nel suo modo di procedere dando quindi identità al suo modo sperimentale e diveniente di fare filosofia.

2.2 Le «Lezioni sul volere» e le «Note sul "Ramo d'oro" di Frazer»

A sostegno del carattere plurale delle forme di vita sembra essere anche la seguente annotazione del '37, lo stesso anno in cui Wittgenstein lavora alla prima stesura di PU. Subito dopo aver citato l'*incipit* del *Faust* di Goethe, Wittgenstein scrive:

«Voglio dire: è caratteristico del nostro linguaggio che esso cresca su un terreno di solide forme di vita, di azioni regolari. La sua funzione è determinata prima di tutto dall'azione che esso accompagna. Abbiamo un'idea proprio di quali forme di vita siano primitive e di quali si siano

potute formare soltanto a partire da queste. Noi crediamo che l'aratro più semplice sia venuto prima di quello complicato» (UW: 24).

Il brano è importante per almeno due ragioni: la prima concerne il carattere antropologico della direzione di ricerca intrapresa da Wittgenstein a partire dalle sue note sul *Ramo d'oro* di Frazer; la seconda riguarda invece la rimozione dell'identità tra forme di vita e giochi linguistici postulata in BrB e riproposta in maniera implicita in LC e in BFGB. Il passo segnala inoltre altri aspetti, non afferrabili di primo acchito e riguardanti il nesso tra comportamenti istintivi e condotte normative. Wittgenstein sembra qui sostenere che il rapporto tra forme di vita e linguaggio è di tipo fondazionale, e cioè che le prassi linguistiche che animano le nostre forme di vita sono in grado di guadagnare la propria logica a partire dalla peculiare conformazione dei modi di agire istintivi umani, e non attraverso il riconoscimento della loro forma al di qua dei fenomeni. Egli in particolare scrive che è caratteristico del nostro parlare il fatto di «crescere su un terreno di solide forme di vita» e di trovare le loro radici in un orizzonte di regolarità capace di «accompagnare» gesti e parole. Sebbene il brano non alluda esplicitamente alla descrivibilità dei rapporti tra forme di vita e prassi in termini deduttivi, lasciando quindi spazio all'idea che una tale relazione possa sussistere, esso non sembra contrastare l'ipotesi che queste ultime trovino la propria *ratio* nell'agire infondato dell'uomo, e che quindi possano essere legate al suo modo istintivo di dire e fare (un'osservazione che si dimostra ancora più plausibile se si tiene a mente quanto Wittgenstein scrive a proposito della funzione che l'agire conferirebbe ai nostri proferimenti linguistici: «La sua funzione è determinata prima di tutto dall'azione che esso accompagna»; *Ibidem*).

Un altro aspetto su cui è necessario porre attenzione riguarda inoltre l'uso dell'espressione «primitivo» la quale, insieme alla descrizione del linguaggio in termini di espressioni semplici ed espressioni complesse, rimanda alla possibilità di identificare forme di vita «primitive» e forme di vita «evolute», rispecchianti rispettivamente linguaggi «primitivi» e linguaggi «complessi». Wittgenstein mette in rilievo l'esistenza di un nesso tra il progresso tecnologico dell'aratro e l'evoluzione dei processi semantici del linguaggio, tra il crescere di una pianta e la maturazione di giochi verbali sempre più complicati. Egli invita a riscontrare una gerarchia tra le fasi di sviluppo di un organismo vivente (o di uno strumento artificiale) e i giochi del linguaggio, o tra le forme linguistiche primordiali e le forme linguistiche evolute, come risulta anche da alcune ulteriori riflessioni di pochi anni distanti:

«Che cosa vuol dire qui “primitivo”? Certamente che questo modo di comportarsi è *prelinguistico*; che *su di esso* riposa un gioco linguistico» (Z: §541).

«L’origine e la forma primitiva del gioco linguistico è una reazione: solo sulla base di questa possono crescere le forme più complicate.

Il linguaggio – direi – è un raffinamento, “in principio era l’azione”» (VB: p. 65)

Che tuttavia sia questo il modo in cui Wittgenstein intende in quegli anni anche i rapporti tra giochi linguistici e forme di vita è qualcosa che lascia non poco perplessi. Nei passi menzionati, infatti, come in altre sue meditazioni, l’uso del predicato «primitivo» appare oscuro se non addirittura ambiguo: da una parte infatti, esso sembra fare riferimento alla configurazione elementare dei giochi del linguaggio e dunque alle caratteristiche che appartengono alla sfera semantica delle proposizioni; dall’altro invece sembra indicare un tratto tipico delle forme di vita, ovvero una caratteristica pre-verbale che sarebbe in qualche modo connessa con la forma degli usi e delle pratiche che una civiltà esprime a livello collettivo; un «istinto» che si troverebbe al fondo di tutti giochi linguistici realizzabili e che in forma «raffinata» si ripresenterebbe nei quotidiani scambi tra gli individui:

«Essere sicuro che l’altro prova dolore, dubitare se provi dolore, e così di seguito, sono altrettanti modi istintivi naturali di comportarsi nei confronti degli altri uomini, e il nostro linguaggio è soltanto un mezzo ausiliario e un’ulteriore estensione di questo comportamento. Il nostro gioco linguistico è un’estensione del comportamento primitivo. (Infatti il nostro gioco linguistico è comportamento). (Istinto.)» (Z: §545; BPP: I, p. 151).

Sebbene quindi vi siano dei tentativi da parte di Wittgenstein di scorgere nei «modi di vita» (LE: p. 67) umani degli appoggi ai più complessi comportamenti linguistici condivisi, è da escludere che il suo intento sia di redigere una tassonomia gerarchica tra le varie forme di vita, specie se si tiene a mente quanto scrive a proposito dei rituali magici delle popolazioni indigene descritte da Frazer. Nelle sue note sul *Ramo d’oro* (BFGB) Wittgenstein critica la visione evoluzionistica dell’antropologo inglese, mettendone in risalto la debolezza interpretativa e soprattutto l’indebita proiezione metodologica («Quale ristrettezza della vita dello spirito di Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere

una vita diversa da quella inglese del suo tempo!»; BFGB: p. 23¹⁹). Nello specifico, egli contesta l'idea che i rituali dei «primitivi» studiati da Frazer debbano essere considerati come fondati su opinioni o credenze erranee (cfr. BFGB: p. 17; p. 33) e pertanto rispecchianti: a) un modo «involuto» di fare ipotesi e previsioni sul mondo – quando invece «la loro conoscenza della natura» non si distingue «in modo fondamentale dalla nostra» («Solo la loro magia è diversa») (BFGB: p. 37) e b) un fraintendimento del ruolo della spiegazione storica nella comprensione dei nessi e dei significati di usanze a noi sconosciute. Wittgenstein in particolare accusa Frazer di confondere «un modo di raccogliere i dati» (BFGB: p. 28), ovvero le abitudini, i costumi e le cerimonie religiose delle popolazioni indigene, con *il* processo reale attraverso cui questi dati si combinano e si trasformano nel corso della storia; di fraintendere cioè *un'*esigenza metodologica, radicata nel desiderio di rendere plausibile un'usanza «a uomini che la pensano come lui» (BFGB:

¹⁹ L'accusa di etnocentrismo rivolta a Frazer deve essere in realtà considerata alla luce della più generale avversione di Wittgenstein nei confronti della propria cultura di provenienza. Wittgenstein, sembra riprendere in tal senso la critica rivolta da Spengler al modello evoluzionistico della spiegazione storica, secondo il quale, come è noto, ciascun evento è collocabile in una linea cronologica di sviluppo che va dall'antichità all'età contemporanea. Spengler si chiede perché mai da un punto di vista morfologico il diciottesimo secolo debba essere considerato «più importante dei secoli che lo hanno preceduto» (cfr. Spengler 1978: p. 34) o per quale ragione lo storico ritiene che la propria epoca rappresenti il punto di vista oggettivo e privilegiato dell'indagine, quando invece la sua è solo una prospettiva particolare degli eventi e non una posizione neutra da cui giudicare il complesso delle epoche umane. Egli infatti scrive che «le verità non esistono che in relazione all'umanità» (Spengler 1978: p. 18) e che quindi ogni epoca non fa altro che riflettere i contenuti «che l'anima occidentale esprime [...] esclusivamente nel suo stadio di civilizzazione» (*Ibidem*), a prescindere dalla posizione occupata in un'ipotetica scala di progresso. Ogni era, secondo Spengler, è cioè tale da fissare i contenuti delle sue espressioni culturali, (arte, filosofia, scienza, letteratura, politica, ecc.) alla propria immagine del mondo, all'insieme di tutti quei modi di rappresentare e agire che congiunti delineano il modo in cui una data comunità conduce la propria esistenza in una forma di vita. Esse quindi non sono valutabili secondo il loro grado di sviluppo tecnologico, ma per mezzo di un'altra logica che paragonando i vari stadi di una civiltà agli stadi di formazione degli organismi viventi, prende il nome di «logica organica»: «E come Goethe parti dalla foglia per seguire lo sviluppo della forma di una pianta, come egli indagò la genesi del tipo dei vertebrati e il divenire degli strati geologici (il destino, e non la causalità, nella natura), del pari qui sarà studiata la lingua delle forme dell'umana storia, la sua struttura periodica, la sua logica organica partendo dall'immenso complesso dei dati particolari tangibili» (Spengler 1978: p. 40). Riprendendo Spengler, Wittgenstein elabora un metodo di paragone tra i vari giochi del linguaggio il quale, analogamente alla tecnica di confronto impiegata dallo studioso tedesco per risaltare la contingenza storica delle varie *Weltanschauungen*, mira a porre di ciascun uso linguistico la «visione d'insieme» (*Übersicht*) semantica, ovvero il complesso dei nessi e delle somiglianze che articolano in una rete di familiarità concettuale i giochi che formano la base delle nostre forme di vita. Come per Spengler, pertanto, non è possibile trovare un'umanità ideale di tutte le visioni storiche («l'umanità non ha alcuno scopo, alcuna idea, alcun piano [...] "Umanità" è un concetto zoologico o un vuoto nome»; Spengler 1978: p. 40), così per Wittgenstein non si dà del linguaggio alcuna immagine idealizzata che sia in grado di riassumere in un unico macro-concetto tutte le possibili formazioni verbali esistenti e immaginabili («il compito della filosofia non è quello di creare un nuovo linguaggio ideale, ma di chiarire l'uso del nostro linguaggio [...] il suo scopo è di eliminare le incomprensioni particolari; non di determinare per la prima volta una vera comprensione»; PG: §70). Vedremo in seguito che la possibilità di questa chiarificazione non risiede nell'individuazione di un principio formale capace di restituire, una volta per tutte, l'insieme delle ramificazioni e dei nessi che sussistono tra concetti e prassi di culture incompatibili (a differenza di Spengler, tale principio non esiste per Wittgenstein se non come strumento di indagine; cfr. nota successiva), ma dall'esigenza di raggiungere il punto di vista che consente di tenere in piedi e l'esigenza di trovare punti di contatto tra comunità differenti e il dovere di non fare delle rappresentazioni alternative i risultati delle nostre proiezioni sociali o di nostri precisi interessi.

p. 18, p. 24; pp. 44-45; cfr. anche Andronico 1998: p.220-233; Perissinotto 1991: p. 195-197) con *la* natura ontologica dei rituali, con il loro darsi reale in una forma di vita:

«Si potrebbe dire che “ogni prospettiva ha il suo fascino”, ma ciò sarebbe sbagliato. È invece corretto dire che ogni prospettiva è significativa per colui il quale la vede significativa (questo però non vuol dire che la veda diversamente da come è). Anzi, in questo senso ogni prospettiva è ugualmente significativa. Sì, è importante che io debba far mio anche il disprezzo che chiunque altro può nutrire nei miei confronti, come parte essenziale e significativa del mondo visto dal mio posto» (BFGB: p. 32)

«La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo *un* modo di raccogliere i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un’immagine generale che non abbia la forma di un’ipotesi sullo sviluppo cronologico» (BFGB: p. 28).

L’errore di Frazer tuttavia non deriva esclusivamente dall’approccio etnocentrico allo studio delle usanze primitive, ma anche da una insensibilità del suo occhio a trovare «connessioni formali» (BFGB: p. 30), dal suo non essere in grado di individuare o inventare «anelli intermedi» (BFGB: p. 29) capaci di riprodurre una visione non causalistica dei fenomeni, e quindi di restituire una rappresentazione d’insieme di tutti i dati antropologici che Wittgenstein, utilizzando un linguaggio mutuato da Spengler²⁰ e Goethe, chiama «rappresentazione perspicua»:

²⁰ Wittgenstein fa il nome di Spengler, oltre che nei passi qui citati, anche all’interno di un elenco di pensatori di cui riconosce l’influenza in un’annotazione del ‘31 («Così mi hanno influenzato Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa»; VB: p. 45) e in alcune riflessioni contenute in BT (VII: §26; XII: §7) e VB (p. 37; p. 57) a proposito del concetto di «rappresentazione perspicua». Egli scrive che perché sia possibile stabilire «un confronto tra epoche di civiltà diverse» (VB: p. 36) occorre esemplificarne «il termine di paragone», ovvero chiarire la natura metodologica dell’elemento a partire dal quale costruire la serie ordinata di analogie e somiglianze, sì da evitare di predicare del modello di indagine ciò che si predica dell’oggetto indagato, per non incorrere cioè in quella confusione, a suo avviso tipica dell’indagine spengleriana, di confondere il modello con l’oggetto, la ricerca con l’oggetto della ricerca: «La ragione di questo procedere è che si vuol fare delle caratteristiche del modello altrettanti punti fermi dell’indagine. Ma poiché si fa confusione tra modello e oggetto, si è obbligati ad attribuire dogmaticamente all’oggetto ciò che caratterizza obbligatoriamente solo il modello. Inoltre si crede che l’indagine non avrebbe quella universalità che le si vuol conferire qualora fosse valida solo in casi speciali. Ma un modello deve pur essere offerto come tale, come ciò che caratterizza l’intera indagine, ne determina la forma. Esso è dunque in posizione dominante e possiede validità generale in quanto determina la forma dell’indagine, non in quanto tutto ciò che vale di esso venga asserito di tutti gli oggetti su cui l’indagine opera. Così, di fronte a tutte le affermazioni esagerate, dogmatizzanti, si vorrebbe sempre chiedere: ma in tutto questo cosa c’è di vero? Oppure: ma in quali casi questo vale davvero? (VB: p. 37). «Solo in un modo le nostre asserzioni possono sfuggire all’ingiustizia – o alla vacuità: se prendiamo l’ideale per quello che è, cioè come termine di confronto – per così dire, come unità di misura – della nostra riflessione, e non come l’idea preconcepita cui tutto *deve* conformarsi. In questo, infatti, sta il dogmatismo in cui può cadere così facilmente la filosofia. Qual è però il rapporto tra il mio modo di riflettere e quello di

«E così il coro accenna a una legge segreta”: ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer. Ora questa legge, questa idea io posso rappresentarla mediante un’ipotesi di sviluppo o anche, analogamente allo schema di una pianta, mediante lo schema di una cerimonia religiosa ovvero mediante il semplice raggruppamento del materiale, in una rappresentazione “perspicua”.

Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un’importanza fondamentale. Esso designa la nostra forma di rappresentazione, il modo un cui vediamo le cose. (Una specie di “concezione del mondo” quale pare tipica della nostra epoca. Spengler).

Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel vedere le connessioni”. Di qui l’importanza del trovare *anelli intermedi*» (BFGB: p. 29).

Al di là quindi di una specifica indicazione del carattere plurale delle forme di vita (*Lebensformen*) e dei loro metodi di interpretazione, Wittgenstein sembra non dire molto altro sui rapporti che sussistono tra le loro conformazioni «complesse» e le conformazioni che tenendo conto degli esempi citati si possono definire in senso lato «primitive»²¹. Non pare plausibile in altri termini ipotizzare che nel suo pensiero ci sia una gerarchia tra di esse, né in qualche modo credere, come fa Frazer, che usi o riti di alcune popolazioni siano pre-scientifici, e dunque collocabili su una linea evolutiva di progresso che ha come culmine il modello occidentale (cfr. VB: p. 25). Quello che si può dire, al contrario, è che l’intento di Wittgenstein è di approntare un metodo di confronto «orizzontale» fra le

Spengler? L’elemento non giusto in Spengler: l’ideale non perde nulla della sua dignità se viene introdotto come principio formale della riflessione. Una buona misurabilità» (VB: p. 57; cfr. PU: §131).

²¹ In BFGB, in realtà, non compare l’espressione «forma di vita», né si fa accenno all’esistenza di sue possibili configurazioni plurali. La possibilità di intravedere suddetta concezione deriva dal fatto che Wittgenstein, a differenza di Frazer, pone in rilievo a più riprese l’eventualità di concepire strutturazioni alternative d’esperienza, modi diversi di rappresentare e filtrare i nostri accessi al mondo, i quali non necessariamente sono spiegabili in termini causalistici o storico-genetici, ma più spesso sono riconducibili alla nostra capacità di trovare nessi tra prassi e termini a prima vista inspiegabili. È così ad esempio che il bacio sull’immagine dell’amato (BFGB: p. 21) o lo sfogo di collera (BFGB: p. 34), possono venire compresi per quello che realmente sono: non erronee credenze superstiziose, o strumenti per dominare la natura (si pensi anche alla danza della pioggia (cfr. BFGB: p. 33), ma modi istintivi di agire, atti gratuiti il cui scopo è di renderci soddisfatti: «Baciare in effigie. Baciare l’immagine dell’amato. Questo naturalmente non poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall’immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo soddisfatti» (BFGB: p. 31); «Se sono furioso per una qualche ragione, mi può capitare di colpire la terra o un albero con il mio bastone, ecc. Così facendo però non credo che la colpa sia della terra o che colpirla possa servire a qualcosa. “Sfogo la mia collera”. E tutti i riti di questa specie [...] si possono chiamare azioni istintive. – E una spiegazione storica che per esempio affermasse che in tempi passati io o i miei antenati abbiamo creduto che colpire la terra serva a qualcosa sarebbe un imbroglio, perché queste sono ipotesi superflue, che non spiegano niente. Ciò che conta è la somiglianza dell’atto con un atto di punizione, ma più di questa somiglianza non si può constatare. Se poi colleghiamo tale fenomeno con un istinto che io stesso possiedo, allora sarà proprio questa la spiegazione desiderata; cioè quella che risolve questa particolare difficoltà» (BFGB: p. 34).

Lebensformen, alternativo al modello causalistico-evoluzionistico frazeriano²² e in grado di cogliere la natura «sinottica» delle connessioni sussistenti tra certi modi di vivere e determinate prassi; un modello che non ha di mira la ricostruzione dei nessi di inferenza che si presume esistano tra cerimonie magiche e fenomeni di natura, ma l'individuazione di quei legami che definiscono i rapporti immediati tra uomini e ambiente circostante:

«Non dev'essere stata una ragione da poco, anzi non può essere stata neppure una ragione, quella per cui certe razze umane hanno adorato la quercia, ma semplicemente il fatto che quelle razze e la quercia erano unite in una comunità di vita, e perciò si trovavano vicine non per scelta, ma per essere cresciute insieme come il cane e la pulce (Se le pulci sviluppassero un rito, riguarderebbe il cane).

Si potrebbe dire che non la loro unione (di quercia e uomo) ha dato il pretesto per questi riti, ma in un certo senso la loro separazione.

Perché il risvegliarsi dell'intelletto avviene con una separazione dal *terreno* originario, dal fondamento originario della vita. (La nascita della scelta)» (BFGB: p. 35).

Non è dunque in un senso fondazionale che devono essere lette le riflessioni di Wittgenstein sulla «crescita» e sul «terreno di solide forme vita», sull'aratro «semplice» e sull'aratro «complicato». Certo, le metafore che sottolineano l'analogia tra il terreno e il linguaggio non son infrequenti nella sua riflessione («Dobbiamo dissodare l'intero linguaggio» BFGB: p. 27; Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega»; PU: §217) e per certi versi sembrano suggerire, se non la dipendenza, l'implicita continuità delle prassi verbali con immutabili circostanze extralinguistiche. Tali metafore sembrano rimarcare un legame di appartenenza che lascia supporre che in assenza di determinate condizioni o atteggiamenti non si avrebbero i

²² Questo tipo di critica come si vedrà nel capitolo che segue, costituisce un passo fondamentale per la demarcazione tra il campo di indagine della scienza e il campo di ricerca filosofico. Come già in TLP, Wittgenstein ritiene che l'individuazione delle cause dei fenomeni empirici non rientri affatto nelle competenze dell'analisi filosofica, il cui obiettivo invece è di trovare il maggior numero di connessioni possibili tra eventi che si somigliano tra loro. Un buon antropologo, a differenza di Frazer, non cercherà di studiare l'insieme dei costumi e degli abitudini dei primitivi dal punto di vista di una società tecnicamente avanzata, quale egli (ma non Wittgenstein) supponeva fosse la «nostra» e agli occhi della quale certi riti possono apparire superstizione o magia, bensì attraverso la capacità di proiettare i nostri concetti e le nostre sensazioni sui concetti e le sensazioni attraverso cui essi si definiscono le loro esperienze.

concetti e le pratiche di cui si dispone e che quindi è solo a causa della conformazione di un certo ambiente o di costanti comportamentali umane che noi agiamo come agiamo:

«si potrebbe cominciare un libro di antropologia nel modo seguente: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare “animali” quali nutrirsi, ecc., ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare e che si potrebbero chiamare “rituali”» (BFGB: p. 26).

Bisogna inoltre tenere a mente che Wittgenstein, a eccezione di questi ultimi passi, in cui è evidente la «distanza» tra azioni animali e azioni specificamente umane, sembra in altri luoghi produrre un'identificazione tra gesti istintivi e prassi religiose²³, e quindi annullare quella distanza tra sfera sociale e sfera istintiva che invece è rimarcata nella prima identificazione del linguaggio con una forma culturale di vita (BRB: II, §3 ; cfr anche LC: p. 63). Egli infatti sembra suggerire un significato del termine «natura» che non è esclusivamente ascrivibile al sostrato biologico delle «comunità di vita umane», ma che è predicabile anche dell'insieme delle reazioni e dei metodi di addestramento con cui si è introdotti al linguaggio:

«Del comportamento degli uomini, ovviamente, non fa parte soltanto ciò che essi fanno senza avere appreso alcun modo di comportarsi, ma anche ciò che fanno (dunque, ad esempio, anche ciò che dicono) dopo essere stati addestrati in una determinata maniera» (BPP: I, §131).

Tuttavia, tralasciando per il momento gli aspetti che pertengono ai tratti naturali delle condotte regolate, su cui avremo modo di tornare vero la fine del lavoro (cfr. Cap. 3), occorre riconoscere che la scarsità dei riferimenti di questi anni alle forme di vita e ai concetti che ruotano intorno all'area semantica che le connettono ai giochi del linguaggio («primitivo», «complicato», «istintivo», «natura», «cultura») lasciano supporre che Wittgenstein non avesse tanto in mente di descrivere l'essenza dei giochi linguistici primitivi, quanto di individuare un metodo per illustrare due aspetti fondamentali delle

²³ Più volte Wittgenstein in BFGB fa allusione all'agire infondato degli uomini primitivi e ai loro rituali religiosi: «Un simbolo religioso non poggia su un'opinione» (BFGB: p. 21); «Bruciare un'effigie. Baciare l'immagine dell'amato. Questo naturalmente non poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo soddisfatti» (Ibidem); «Credo che l'uomo primitivo si contraddistingua perché non agisce in base a opinioni (cfr. invece Frazer)» (BFGB: p. 33). Questo aspetto verrà poi riesaminato da Wittgenstein, nell'ultima fase della sua riflessione, a proposito della sua indagine sul concetto di «certezza» (cfr. UG).

stesse, vale a dire: 1) l'irriducibilità a un modello unico di spiegazione (quale era quello causalistico-evoluzionistico di Frazer) e 2) la possibilità di comprendere attraverso l'individuazione dei nessi che accomunano civiltà differenti a) il ruolo che le nostre asserzioni e prassi svolgono nei giochi del linguaggio, e b) la precarietà delle rappresentazioni che danno comune accesso al mondo; vale a dire, da una parte: l'acquisizione di una maggiore consapevolezza dello statuto grammaticale delle proposizioni di base, dall'altra, il riconoscimento del carattere non univoco delle forme culturali entro cui hanno luogo i nostri scambi linguistici.

Come si vedrà nel seguito, alcuni interpreti tenderanno a mettere in rilievo proprio quest'ultimo aspetto delle forme di vita, identificando la varietà degli esperimenti proposti da Wittgenstein con la molteplicità di concrete categorizzazioni d'esperienza; altri invece, proveranno a tenere in piedi la pluralità delle realizzazioni sociali umane con l'idea che alla base di queste vi sia una sorta di fondamento biologico invariante condiviso da tutti gli uomini a un livello primitivo dell'esistenza. Altri infine, quasi ignorando l'insistenza di Wittgenstein sulla pluralità delle forme di vita, leggeranno in esse una sorta di concetto trascendentale, mutuato da quello kantiano, ma di matrice storica. Infine, ci sarà chi proverà a mostrare in che modo l'incertezza di Wittgenstein sulla possibile molteplicità delle *Lebensformen* sia dettata dal carattere al contempo naturale e sociale delle prassi, e dunque dall'intreccio di quelle componenti normative e istintive che in luogo di restituire una contraddizione concettuale delle forme di vita, ne illustrano la complessità della trama.

3. *Le «forme di vita» nelle «Ricerche filosofiche»*

3.1 *La forma di vita agostiniana: estraniamento ed educazione al linguaggio*

L'espressione «forme di vita» ricompare nelle riflessioni che seguono la stesura di BrB e in un contesto di indagine più maturo che conduce Wittgenstein a quella che è stata definita la «seconda fase» del suo pensiero, come è testimoniato anche dalla pubblicazione, nel '53, di PU. Si tratta, come già per le opere che lo precedono, di un ricorso al termine che non sfocia propriamente in un'analisi delle *Lebensformen*, ma che al contrario la elude lasciando il lettore perplesso circa il suo concreto significato. Il testo si apre con una scena celebre della filosofia wittgensteiniana la quale riprende il punto di partenza delle analisi descritte in BrB. Attraverso un brano delle *Confessioni* di Agostino, Wittgenstein ci offre un'immagine vivida, quasi una istantanea della concezione filosofica del linguaggio che ha intenzione di combattere e che in forme diverse accompagna il filo conduttore di tutte le sue ricerche. Il brano è il seguente:

«Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto, e, proferendo quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni, e, avendo insegnato alla lingua a pronunciarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà» (Agostino 2006: I, 8, in PU: §1).

La forza espressiva della citazione o, se si vuole, il suo carattere provocatorio, è tale da condurci immediatamente innanzi al processo di apprendimento linguistico. Wittgenstein ci costringe a immedesimarci con un bambino che è alle prese con le prime parole della lingua e che ancora non è in grado di chiedere spiegazioni né istruzioni sull'uso dei termini. Il bambino osserva quello che fanno gli adulti, le espressioni che accompagnano le loro asserzioni, i modi e i gesti attraverso cui si riferiscono alle cose e, poi, *in privato*, parlando con sé stesso, ripetendo tra sé e sé a quello che ha udito, riproduce le parole secondo l'ordine appreso. L'immagine agostiniana restituisce un quadro esemplare della concezione classica del linguaggio e, soprattutto, un processo di apprendimento che sembra possibile svolgere senza l'intervento ulteriore degli adulti e delle loro spiegazioni. Tutto si svolge cioè come se il bambino fosse in grado di comprendere «autonomamente» il senso dei movimenti del corpo, di interpretarne l'enfasi, di decifrare l'espressione dei volti, come se in qualche modo fosse in possesso di un linguaggio «personale» che è in attesa di trovare la giusta traduzione, o delle risorse per decodificare i segni che gli uomini gli hanno insegnato. Egli impara a parlare imitando i suoni, ripetendo a memoria le frasi ascoltate, reagendo istintivamente alle azioni e ai comportamenti degli adulti, alle loro paure, ai loro desideri, senza che il contesto in cui ciò avviene influenzi i modi e i tempi dell'apprendimento. Tutto sembra, per certi versi, naturale o, per così dire, straordinariamente semplice nella sua modalità di svolgimento: il bambino non sembra necessitare né di alcuna forma di spiegazione per usare i termini, né di avere in mente, al momento dell'impiego, il complesso di tutte le loro possibili applicazioni; per altri aspetti, invece, il processo appare incredibilmente oscuro, quasi misterioso, e soprattutto non suscettibile di verifica empirica (non si riesce a comprendere come e a cosa il bambino associ *quel* determinato segno senza ad esempio confondere il gesto con la cosa indicata, o

la parola con la cosa stessa (cfr. PU: §28; §362); così come rimane ignoto il modo in cui riesce a reiterare correttamente l'uso delle parole in situazioni linguistiche anche molto differenti). Per cercare di venire a capo di queste difficoltà, Wittgenstein ricorre a una graduale analisi di tutti gli errori contenuti nel modello agostiniano del significato. Egli in particolare si avvale di questa rappresentazione, o meglio di una sua possibile applicazione, per immaginare alcune forme di linguaggio particolarmente «semplici»²⁴ e il cui potere espressivo è ridotto al numero di ordini identificato da una certa quantità di termini. Nel secondo paragrafo di PU, Wittgenstein descrive la modalità di comunicazione di alcuni operai in un cantiere, riproducendo la situazione ideale che si verificherebbe nei casi in cui

²⁴ Wittgenstein non si premura di definire il significato del termine «semplice», né di indicare con chiarezza che cosa intende dire con l'espressione «primitivo». Sulla scia di quanto è testimoniato dai suoi scritti, si può affermare che l'uso dei due termini sia pressoché identico e, come tale, volto a esibire la possibilità di immaginare giochi linguistici che, a dispetto del loro carattere «non complesso», sono in grado di riprodurre, da soli, le condizioni della propria espressività semantica. Giochi primitivi sono quindi quelli che si rivelano completi in sé stessi, per via ad esempio della loro refrattarietà al dubbio (è il caso degli operai descritti nel secondo paragrafo di PU), per il fatto che non sono suscettibili di ulteriore ampliamento o per il loro essere semanticamente chiusi e inestensibili. Essi vengono considerati da un punto di vista metodologico, in quanto servono a dare una «visione chiara e completa dello scopo e del funzionamento delle parole» (PU: §5; cfr. anche BIB: p. 26) risultando utili a fornire un termine di paragone tra modi primitivi di uso del linguaggio e modi, per così dire, più complessi, o se si vuole semanticamente più strutturati. Molto probabilmente questo tipo di analisi deriva dalla trasposizione nel campo linguistico del metodo morfologico goethiano-spengeleriano di cui Wittgenstein era a conoscenza durante la stesura dei suoi appunti sulla confrontabilità delle forme di vita. In particolare, come sottolinea con efficacia Waismann (1965), sembra che Wittgenstein abbia elaborato il suo concetto di «rappresentazione perspicua» (*übersichtliche Darstellung*); PU: §122; BFGB: p. 29; BT: VII, §26; XII, §7) proprio a partire dalla nozione goethiana di «*Urpflanze*» («pianta originaria»), usata dal poeta tedesco per studiare i rapporti di somiglianza tra l'archetipo «primitivo» della pianta e le sue diverse realizzazioni empiriche: «Il nostro pensiero qui va di pari passo con certe opinioni espresse da Goethe in *Die Metamorphose der Pflanzen*. Ogni volta che avvertiamo delle somiglianze abbiamo l'impressione di cercare una loro origine comune. L'impulso a risalire all'origine di tali fenomeni si esprime in un certo modo di pensare. Questo modo di pensare, ammette, per così dire, un solo schema secondo cui disporre tali somiglianze, ossia quello di collocarle come una serie nel tempo. (Cosa presumibilmente collegata all'unicità dello schema causale). Ma Goethe mostra che questo non è il solo modo possibile di concepire la cosa. La sua ipotesi sulla pianta originaria non implica alcuna ipotesi relativa all'evoluzione nel regno vegetale tipo quella di Darwin. Ma qual è il problema che si risolve con quell'idea? È il problema della rappresentazione sinottica. L'aforisma di Goethe secondo cui "Tutti gli organi delle piante sono foglie trasformate" ci offre una prospettiva in base alla quale possiamo raggruppare gli organi delle piante, sulla scorta delle loro somiglianze, come intorno a un centro naturale. Vediamo la forma originaria della foglia mutarsi in forme simili e della stessa natura, nelle foglie del calice, nelle foglie del petalo, in organi che sono in parte petali, in parte stami e così via. Seguiamo questa trasformazione sensibile del tipo ricollegando la foglia, tramite forme intermedie, ad altri organi della pianta. Questo è precisamente quanto facciamo qui. Stiamo infatti confrontando una forma di linguaggio col suo ambiente, o la trasformiamo in modo immaginario al fine di acquisire una visione panoramica dello spazio in cui la struttura del nostro linguaggio si colloca» (Waismann 1965: pp. 80-81; tr. it. modificata in Andronico 1998: pp. 197-198). È importante sottolineare fin da ora che Wittgenstein non si riferisce al metodo goethiano per individuare il gioco di tutti i giochi del linguaggio, né che intende fornire l'elenco degli elementi semantici che fanno sì che una lingua possa essere considerata propriamente una «lingua»; al contrario egli si premura di scorgere nella rappresentazione sinottica degli organismi uno strumento euristico per mostrare: 1) l'assenza di una gerarchia assiologica tra le varie configurazioni dei giochi del linguaggio (non è possibile dire che un gioco linguistico complesso rispecchia una forma di vita più evoluta), che è conseguenza dell'impostazione non ontologica della sua ricerca e 2) il ruolo che determinati rapporti di somiglianza (tra concetti e pratiche epistemiche) ricopre oltre che nella comprensione delle prassi che appartengono a culture alternative e difficilmente paragonabili, anche nel rendere esplicita la nostra «visione del mondo» (*Weltanschauung*), il modo ovvero in cui siamo in grado di vedere connessioni tra oggetti e concetti, prassi ed esecuzioni di regole.

il linguaggio fosse costituito esclusivamente di nomi e oggetti («pilastro», «trave», «lastra», ecc.). In tale scenario, ciascun operaio è in grado di intendere le parole dell'altro per mezzo dell'enunciazione dei termini ai quali è assegnato uno specifico uso, senza la necessità ovvero di ricorrere a una spiegazione o a modelli interpretativi specifici. (il termine «lastra» sta per il comando «passami una lastra», «trave» per il comando «passami una trave», ecc.). La peculiarità di questo linguaggio è tale da non prevedere per ciascuno dei suoi partecipanti né l'esplicitazione delle funzioni dei suoi termini, né la spiegazione del come essi riescano effettivamente a svolgere i compiti che concretamente svolgono. In un certo senso è come se tutti, al di là di ciò che intendono quando parlano, riuscissero a comunicare senza il bisogno di rendere espliciti i loro contenuti di esperienza, come se cioè il loro pensiero o il loro volere non giocasse alcun ruolo nei processi di comando e intesa. Tutto è in altri termini proiettato all'esterno, e le procedure di intesa non abbisognano né di un particolare addestramento, né di una specifica istruzione su ciò che occorre fare. Wittgenstein definisce questo linguaggio con il termine «primitivo»²⁵ poiché esso, al di là del basso grado espressivo che contraddistingue in generale tutti i giochi costruiti sulla base del modello agostiniano (qualche riga prima egli espone una situazione analoga descrivendo l'acquisto di alcune mele da un fruttivendolo), possiede anche una propria autosufficienza semantica, e quindi un carattere di completezza²⁶ che è refrattario a ogni forma di ampliamento ed evoluzione del lessico:

²⁵ Wittgenstein definisce «primitivi» quei giochi del linguaggio che per via della loro semplicità sono facilmente comprensibili e dunque utilizzabili come modelli di comprensione di giochi linguistici più complicati. L'attributo che definisce tali giochi non si riferisce a quella che può sembrare una loro caratteristica ontologica (il che implicherebbe l'esistenza di forme di vita primitive e forme di vita evolute, che è quanto più lontano dal pensiero wittgensteiniano) ma a una esigenza di metodo dettata dal bisogno di raggiungere una «visione chiara» degli usi verbali (cfr. PU: §122). Per Wittgenstein, infatti, i giochi linguistici sono tutti «completi» e come tali non necessitano di essere integrati o ampliati per divenire giochi del linguaggio più evoluti o dotati di maggiore capacità espressiva. Essi hanno in sé tutti gli elementi necessari per il loro funzionamento, e per questo non sono aperti a trasformazioni o variazioni delle loro applicazioni di base. Wittgenstein inoltre attribuisce anche al regno animale la caratteristica di possedere linguaggi non verbali primitivi specificando che proprio per questa ragione le loro forme di vita non devono essere considerate sotto il profilo evolutivo, ma come forme di vita complete in sé stesse, non inferiori quindi alle forme di vita umane che pure condividono con esse tratti di una medesima storia biologica (cfr. PU: §25). Del resto è lo stesso Wittgenstein a usare ambigualmente il termine «primitivo» per riferirsi oltre che alla configurazione elementare dei giochi del linguaggio anche al dato istintivo pre-verbale su cui si basano i nostri modi di parlare e agire: «Che cosa vuol dire qui la parola "primitivo"? Certamente che questo modo di comportarsi è *prelinguistico*; che *su di esso* riposa un gioco linguistico; che è il prototipo di un modo di pensare e non il risultato del pensare» (Z: §451; cfr. anche Z: §455 e BPP: I, §151). Sulla questione dei rapporti tra comportamenti non verbali primitivi e le forme di vita animali, ritorneremo nel seguito (Cap. 2: §3). Per quanto invece riguarda l'analisi del significato delle proposizioni «primitive» si rimanda a Baker, Hacker (1980).

²⁶ A tal proposito, sono molto interessanti le riflessioni di Rhee (1970). Secondo l'autore americano il gioco linguistico giocato dagli operai non sarebbe affatto un linguaggio ma qualcosa che vagamente gli assomiglia. Le anomalie che Rhee segnala, al di là della limitatezza del vocabolario impiegato dai parlanti («*they spoke the language only to give these special orders on the job and otherwise never spoke at all*»; Rhee 1970: p. 76), sono essenzialmente tre: 1) il fatto che le espressioni impiegate dagli operai, nel caso in cui venissero

«Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino: Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre, travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: «mattoni», «pilastro», «lastra», «trave». A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo» (PU: §2).

Al di là del carattere di chiusura e di stasi di questo tipo di linguaggio (per Wittgenstein è «primitivo» ogni linguaggio che oltre a essere impostato su un numero ristretto di termini è anche inestensibile dal punto di vista lessicale) che a volte lascia perplessi circa la possibilità di definirlo propriamente un «linguaggio», Wittgenstein vuole far emergere anche un altro aspetto tipico dei processi di apprendimento, che non è legato tanto alla modalità con cui le parole esprimono ordini o istruzioni, alla maniera ovvero in cui esse sono in grado, da sole, di esprimere proposizioni di comando e di esecuzione, ma al modo in cui svolgono un processo formativo sull'individuo determinandone il graduale ingresso in una società. Quando in PU si legge che la comprensione del significato di un termine non coincide con il riconoscimento del suo legame con un oggetto (sia esso mentale che fisico) ma con la padronanza del suo impiego, con il saper fare qualcosa con esso, Wittgenstein sta suggerendo che insieme all'insegnamento di queste competenze si sta svolgendo anche un graduale processo di avviamento agli istituti normativi di una cultura, i quali a loro volta istruiscono il bambino sulle modalità delle interazioni con il mondo circostante e con le prassi che sostanziano la sua stessa forma di vita.

Wittgenstein definisce la dinamica di questo passaggio con tratti che pertengono in parte al mondo pedagogico e in parte alle filosofie esistenziali, i quali, proprio per la messa in rilievo del carattere di estraneità e disorientamento del discente sembrano ricollegarsi

insegnate ai bambini, sarebbero impiegate in modo differente; 2) che i parlanti di questa forma di vita, qualora si trovassero di fronte a un'irregolarità o provassero a lavorare in modo diverso, si troverebbero senza voce; 3) che in tale linguaggio non può essere ammessa alcuna distinzione tra senso e non-senso («sense and nonsense»). (Cfr. Rhees 1970: pp. 77-78). Pertanto, scrive Rhees: «Nella misura in cui non c'è una differenza tra l'imparare a muovere pietre nel modo in cui di solito le persone lo fanno e l'imparare ciò che ha senso, non penso si possa dire che ciò che loro [gli operai] fanno sia imparare un linguaggio» (*Ibidem*). Anche se, come a ragione osserva Garver (1970), Rhees non cita esplicitamente il termine «forma di vita», è chiaro che una delle ragioni per cui egli trova difficile concepire i segni verbali dei costruttori come un linguaggio «riguarda la difficoltà di immaginare una forma di vita come la loro» (Garver 1994: p. 244). Da una parte pertanto, – prosegue Garver – «loro sembrano umani, in quanto di essi si dice che sono dei costruttori e che parlano un linguaggio», dall'altra, invece, non lo sembrano affatto, «in quanto il loro linguaggio è rude [*crude*] e confinato a una piuttosto che a varie attività» (*Ibidem*). Cfr. anche Mulhall (2007).

alle sue osservazioni passate sulle tribù e sulle comunità di vita annotate in BGBF. Egli in particolare descrive l'incontro del bambino con le parole del linguaggio «dei grandi» attraverso una sensazione iniziale di sorpresa e di meraviglia, quasi di smarrimento, a cui si accompagna uno stato di perdita o di confusione che lascia pensare che al di là della critica al modello agostiniano egli abbia il preciso intento di sollevare questioni che riguardano la natura estraniante del linguaggio in generale e non solo di quello espresso dall'immagine agostiniana. Egli pertanto descrive il contatto del bambino con i primi termini della lingua con le parole che caratterizzano l'incontro degli uomini con qualcosa di assolutamente sconosciuto ed enigmatico, come avviene, ad esempio, innanzi a cultura o una forma di vita di cui si ignorano gli usi e i costumi:

«Chi giunge in una terra straniera impara talvolta la lingua degli indigeni mediante le definizioni ostensive che questi gli danno; e spesso dovrà indovinare come si devono interpretare quelle definizioni, e qualche volta indovinerà giusto, altre volte no. Agostino descrive l'apprendimento del linguaggio umano come se il bambino giungesse in una terra straniera e non comprendesse la lingua del paese; vale a dire: come se possedesse una lingua, ma non questa. O anche: come se il bambino fosse già in grado di pensare, ma non ancora di parlare. E qui “pensare” vorrebbe dire qualcosa come: parlare a se stessi» (PU: §32).

Attraverso la riproduzione di queste immagini (gli operai, il bambino in terra straniera, il fruttivendolo; cfr. PU: §1), Wittgenstein mostra in che termini il modello agostiniano del linguaggio è in grado di restituire un rapporto misterioso dell'individuo con le prassi; un rapporto in cui a emergere è la mancanza di un'analisi delle modalità con cui il bambino è in grado di introdursi nel «mondo sociale degli adulti». A essere sottolineata in questa circostanza è in particolare l'idea erronea secondo cui l'addestramento linguistico consisterebbe in una sorta di apprensione cognitiva del significato, quasi di intuizione intellettuale per mezzo della quale la mente sarebbe in grado, in maniera autonoma, di afferrare il nesso che collega la parola all'oggetto, l'intenzione al significato. (Fondamentale in questa circostanza è pertanto tenere a mente la situazione di isolamento del bambino durante la fase del suo apprendistato, ma più in particolare il ruolo che quest'ultima ricopre nelle modalità con cui apprende, in solitudine, le parole dei grandi; cfr. BrB: §50). Agostino parla del possesso da parte del bambino di un linguaggio antecedente a quello che sta per imparare (ma già strutturato e autonomo) attraverso cui sarebbe in grado di parlare a sé stesso per poi, successivamente, conversare con gli altri membri della sua comunità di appartenenza. Egli cioè, come tutti i pensatori di tradizione

filosofica, attribuisce al significato un carattere essenzialmente privato non avvedendosi della dimensione pubblica dei processi di senso e non rendendosi conto soprattutto della difficoltà di trovare una spiegazione al collegamento che sussiste tra i gesti ostensivi, gli oggetti della mente, e le cose o i fatti del mondo esterno. Pertanto, fin dalle primissime battute di PU, Wittgenstein si premura di smontare la costruzione agostiniana del linguaggio, illustrando come la comprensione autonoma di una parola non sia dovuta alla corretta traduzione di una espressione già presente nella mente del bambino (quasi una sorta di doppio silenzioso del linguaggio pubblico), né alla richiesta della sua spiegazione («il bambino non può ancora chiedere il nome degli oggetti» PU: §6), bensì al processo istintivo di apprendimento, alla modalità con cui è possibile imparare a usare i termini secondo gli impieghi e i modi che una determinata forma di vita riconosce come paradigmatici:

«I bambini vengono educati a svolgere *queste* attività, a usare, nello svolgerle, *queste* parole, e a reagire in *questo* modo alle parole altrui. Una parte importante dell'addestramento consisterà in ciò: l'insegnante indica al bambino determinati oggetti, dirige la sua attenzione su di essi e pronuncia, al tempo stesso, una parola; ad esempio pronuncia la parola "lastra", e intanto gli mostra un oggetto di questa forma. (Non chiamerò questo procedimento "spiegazione" o "definizione ostensiva" [...] lo chiamerò "insegnamento ostensivo" della parole – Dico che esso costituisce una parte importante dell'addestramento, perché così accade presso gli uomini; non perché non si possa immaginare diversamente)» (*Ibidem*)²⁷.

Il riconoscimento della non necessità della spiegazione nei processi di addestramento linguistico segna quindi il radicale distacco di Wittgenstein non solo dal paradigma agostiniano, ma anche dalla concezione del linguaggio come calcolo sostenuta fino agli anni immediatamente a ridosso di PU. Wittgenstein sembra ora vedere nel processo di apprendimento, che a tratti non esita a paragonare a quello degli animali («basato su punizioni e premi»; BrB: §1), qualcosa di più profondo del semplice imparare l'uso delle

²⁷ Ciò che Wittgenstein vuole mettere in evidenza, al di là delle modalità di apprendimento delle regole e delle circostanze che governano le azioni e le parole in una forma di vita e che nel modello agostiniano restano del tutto inspiegate, è il significato formativo dell'introduzione al linguaggio, il modo ovvero attraverso cui il bambino è avviato al cosiddetto «mondo degli adulti» senza essere a conoscenza né delle regole per l'applicazione dei concetti, né della spiegazione dei procedimenti ostensivi. Vedremo nel seguito che tale accesso si rende possibile solo attraverso il riconoscimento, da parte del bambino, di tutto l'insieme di quei fattori verbali e pre-verbali che delineano lo sfondo di quel particolare gioco linguistico che noi chiamiamo «ostensione». Senza la conoscenza implicita del gioco linguistico in cui si è introdotti, e senza dunque un sapere preliminare e non articolabile delle istruzioni che tale gioco presuppone, il bambino non avrebbe alcuna possibilità di interpretare correttamente il significato dei gesti ostensivi finendo, ad esempio, col guardare il dito in luogo dell'oggetto o il braccio al posto della direzione che esso vuole suggerire.

parole e che coinvolge un vero e proprio momento formativo dell'individuo. Egli fa riferimento a una sorta di soglia esistenziale, quasi a un momento di transito, in cui sembra realizzarsi un processo descrivibile nei termini di una «rinascita», di una formazione dello spirito, paragonabile alla *Bildung* descritta dagli autori più illustri della tradizione filosofico-pedagogica come Platone, Aristotele, Rousseau o Goethe, e connotante il passaggio dall'età infantile a all'età adulta (cfr. Cavell 1979: p. 175; cfr. anche McDowell 1994: p. 91²⁸).

Nell'apprendere il linguaggio il bambino inizia a spogliarsi gradualmente del suo approccio al mondo che lo circonda. Egli impara a riconoscere i nomi delle cose, gli avvertimenti, gli ordini e soprattutto la maniera con cui (deve) reagire opportunamente nei vari contesti. Quando durante l'insegnamento di un compito, si trova alle prese con le difficoltà della sua esecuzione, o con un dubbio circa la correttezza dei suoi atti, proprio per via dell'incapacità di formulare domande sul senso o sulle ragioni delle modalità di impiego dei termini, non viene colto da dubbi filosofici che riguardano lo statuto dei suoi gesti o le giustificazioni del perché certe pratiche vengono svolte in un modo piuttosto che in un altro. Il bambino non si interroga sul senso metafisico delle sue azioni, né pone quelle tipiche domande che «a giochi fatti» spingono il filosofo a chiedersi quale sia l'essenza del linguaggio o la natura del significato; piuttosto egli sente attraverso i suoi errori l'incapacità di entrare a far parte della propria cultura, la difficoltà a coordinarsi con le pratiche e le risposte che la società richiede siano effettuate in parte sull'esempio degli altri e in parte facendo affidamento ai propri mezzi (cfr. cap. 3: §3). Il bambino è, in altri termini colpito, più che dalla misteriosità con cui è possibile seguire una regola senza

²⁸ In termini differenti da quelli cavelliani anche McDowell ammette, in un senso aristotelico, la necessità di un momento di formazione individuale (*Bildung*) nella fase di apprendistato linguistico. Egli sostiene che durante l'iniziazione alle capacità concettuali, ogni individuo, in un modo che non ha nulla di misterioso né di soprannaturale (in quanto non prevede l'ingresso in un regno iperuranico della ragione), acquista la capacità di fare mosse nello spazio logico delle ragioni (lo spazio in cui diamo e chiediamo giustificazione per i nostri enunciati), sì da introdursi in quella rete di connessioni razionali tra concetti che preesistono al suo ingresso nel linguaggio. Scrive McDowell: «Tale iniziazione è una parte normale del cammino che porta un essere umano alla maturità, e questo è il motivo per cui, benché la struttura dello spazio delle ragioni sia estranea alla configurazione della natura concepita come regno della legge, questo non comporta la lontananza dell'umano che il platonismo sfrenato prevede. Se generalizziamo il modo in cui Aristotele concepisce il modellamento del carattere etico, arriviamo alla nozione generale di uno sviluppo della sensibilità alle ragioni acquisendo una seconda natura. Non so individuare un'espressione della nostra lingua concisa e soddisfacente per questo, ma è ciò che compare nella filosofia tedesca come *Bildung*» (McDowell 1994: p. 91). La tesi di McDowell riprende esplicitamente la distinzione gadameriana tra ambiente (*Umwelt*) e mondo (*Welt*) ribadendo, in un modo alquanto problematico, la distanza che sussiste tra il regno degli animali e il regno razionale degli uomini: i primi vivono in un regno muto e sprovvisto di ragione, i secondi conducono le loro esistenze nello spazio logico delle ragioni, che è lo spazio in cui sono stati introdotti durante la fase dell'addestramento linguistico per la loro maturazione etica e concettuale (cfr. Cap. 2, nota 84).

interpretarla, dal fatto ovvero che a volte non si ha bisogno di una spiegazione che giustifichi il perché una certa procedura vada applicata in «quel» modo, da una profonda «ansia di isolamento» (cfr. Cavell 1990: p. 173), da una paura che lo induce a sentirsi estraneo all'interno delle proprie parole e del proprio mondo, senza che in qualche modo possa avvedersi del perché tutto ciò accade e soprattutto delle modalità di uscita dal suo stato angoscioso.

È stato Cavell a porre in rilievo la dimensione esistenziale nei processi di apprendimento. Egli sottolinea in particolare come Wittgenstein imposti la sua critica al linguaggio proprio su questa ansia di esclusione, sul rischio che il fallimento di ogni procedura addestrativa implica per coloro i quali iniziano a parlare *in* un linguaggio. Il bambino che non riesce a seguire una regola o che non è in grado di applicare in nuovi contesti l'uso delle parole che ha appreso, si trova nella situazione di una potenziale messa al bando. Egli sa che se vuole riuscire a esprimere le proprie cognizioni (pensieri, sensazioni, sentimenti) dovrà essere in grado di trovare le parole più idonee tra quelle che la sua cultura gli ha già reso disponibili immaginandole per lui (e non tra quelle che potrebbe immaginare per un suo uso personale; cfr. Cap. 2: §4; Cap. 3). Così come sa che qualora il suo intento dovesse fallire, perché ad esempio si dimostra incapace di soddisfare le aspettative richieste dalla sua comunità, o perché rifiuta le condizioni che quella stessa comunità gli ha imposto per esprimere sé stesso (per dire qualcosa su di sé o per applicare diversamente un concetto dal chiaro risvolto sociale), rimarrebbe senza voce, senza cioè alcuna possibilità di incidere sull'eventuale revisione degli accordi collettivi, venendo prontamente escluso delle prassi che sole possono definire le sue esigenze identitarie. Detto in altri termini: se il bambino, come l'adulto, non riuscisse in qualche modo a venire a capo dei suoi fraintendimenti o delle sue divergenze applicative egli potrebbe finire col ritrovarsi in una di quelle situazioni di esclusione e dileggio descritte da Wittgenstein in questi termini:

«Una certa tribù ha il linguaggio del genere 2²⁹. [...] I bambini della tribù imparano i numerali così: si insegnano loro i segni da 1 a 20 [...] e si insegna loro a contare file di calcoli di non più di venti elementi quando viene loro ordinato: “conta questi”. Quando nel computo il bambino arriva al numero 20, si fa un gesto che suggerisce: “Continua”, al quale il bambino (almeno prevalentemente) risponde dicendo: “21”. Analogamente si fa contare ai bambini sino a 22 e oltre.

²⁹ Un linguaggio del genere 2 è sostanzialmente identico a quello esposto nei paragrafi §1 e §2 di PU, all'interno dei quali viene esposto un esempio di insegnamento ostensivo relativo ai nomi di oggetti tipici di un cantiere («trave», «lastra», «mattone», ecc.) e ad una successione di numeri cardinali imparati a memoria.

[...] Ultimo stadio dell'addestramento è ordinare al bambino di contare un gruppo di oggetti, il cui numero è molto superiore a 20, senza il gesto di suggerimento usato per aiutare il bambino ad andare oltre il numerale 20. [...] Se il bambino non risponde al gesto di suggerimento, viene separato dagli altri e trattato da stupido» (BrB: I, §30).

Per quale ragione allora Wittgenstein ci invita a immaginare una tribù che attribuisce tanta importanza all'operazione del contare? E soprattutto: è davvero possibile pensare l'esistenza di una forma di vita così violenta e crudelmente discriminatoria? Qui sembra che la rapidità con cui una determinata cultura non esita a condannare i suoi membri alla stupidità abbia a che fare, più che con un giudizio sulle loro capacità cognitive, con la tendenza di questi ultimi a trasformarsi reciprocamente in dei «reietti», in degli esseri che meritano di venire emarginati o dileggiati dal proprio corpo sociale. Tutta la riflessione di Wittgenstein a partire da BrB, scrive Cavell, è permeata da osservazioni che riguardano i concetti di «normale» e «anormale» o più in generale di «inclusione» ed «esclusione» (cfr. Cavell 1979: p. 160) . Wittgenstein tuttavia non svolge *esplicitamente* delle riflessioni di tipo politico o sociale sul linguaggio. Egli non ci dice che tale discriminazione non dovrebbe avvenire o che sarebbe legittimo avvenisse entro certi limiti. Nei suoi testi non c'è alcun rimando in tal senso, né un taglio sociologico immediatamente riconoscibile. Il suo interesse è piuttosto quello di metterci innanzi alla situazione in cui qualcuno potrebbe divergere dall'applicazione consuetudinaria di una regola, dal suo impiego standardizzato appreso nei primi anni di vita, e in un modo che non avrebbe a che fare con un *deficit* dell'intelletto, ma con la nostra ansia di venire emarginati o giudicati, di essere per così dire espulsi dalla comunità in cui solo paradossalmente trovano sede le nostre fantasie di ripulsa e accettazione (cfr. Cap. 3).

Wittgenstein prosegue l'elenco dei giochi linguistici mostrando come analoghe dinamiche di esclusione si verificano, ad esempio, nella distinzione delle tonalità di colore (BrB: II, §4) o nel discernimento delle note musicali (*Ibidem*). Egli pone in risalto la nostra scarsa educazione alla differenza, il nostro reagire all'alterità in termini di condanna e sfiducia, dileggio ed emarginazione. La divergenza nel riconoscere un colore o nell'identificare la prima nota della scala diatonica, può voler dire a suo avviso che la nostra posizione nei confronti degli altri ha il potere di trasformarsi in quella assunta da un uomo in una terra straniera (PU: §206) o che il nostro modo di apprendere l'uso delle parole può farci sentire come dei bambini al cospetto di una cultura della quale stiamo imparando la lingua e le abitudini. Pensare la divergenza nei criteri di applicazione dei

concetti significa pensare che, al di là del concepire reazioni naturali alternative alle nostre (qualcuno potrebbe udire o vedere diversamente da noi, magari in un modo storicamente più primitivo, cioè meno sofisticato), è possibile immaginare comunità che non odono le note come noi le udiamo (o che non vedono i colori come noi li vediamo), e la cui comprensione necessita oltre che di «una nozione *del modo in cui* esse odono» anche di «un'idea precisa della particolarità del nostro modo di udire» (Cavell 1979: p. 160). Il fallimento nell'impiego di un concetto, o il mancato riconoscimento di una nota musicale o di una tonalità di colore (BrB: II, §4), vengono quindi chiamati in causa per rivelare la disposizione di una cultura a liquidare come «anormale» ogni forma di devianza dall'applicazione abituale di una regola. In gioco non è solo la possibilità di apprendere il linguaggio attraverso il riconoscimento dei suoi accordi (sociali e naturali), ma anche l'opportunità di collocare le divergenze all'interno delle forme di vita che le hanno prodotte, di dare voce a quei gruppi di individui che ripudiano certi usi o fatti e che, per una ragione o per un'altra, si trovano ai margini di determinati procedure di scelta. La forza di questa esperienza non si misura soltanto dalla difficoltà con cui è possibile accedere al mondo degli adulti, ma anche dal modo con cui un linguaggio consente di pensare questo ingresso, dalle modalità con le quali per il semplice fatto di parlare e agire si diventa gradualmente uomini di una certa forma di vita. E se la forza espressiva di un linguaggio è dettata esclusivamente dalla sua capacità logica di rappresentare un oggetto o un fatto, e dunque dal disconoscimento delle possibili crisi degli accordi infondati questo non potrà che trasformare lo spaesamento iniziale, tipica di ogni apprendimento, in una condizione di perenne emarginazione.

3.2 *La critica al «Tractatus logico-philosophicus»*

Se dunque è vero che ogni ricerca metafisica del significato rischia di condurre chi apprende il linguaggio in una situazione di stallo o di isolamento, imponendo come unico modello semantico il modello soggetto-oggetto³⁰, lo è anche il fatto che la mancata

³⁰ In tal senso concordo con quanto Gargani (2009) afferma a proposito di tutti quei modelli filosofici ed epistemologici che attribuendo priorità al «modello oggettuale» della rappresentazione (Gargani 2009 p. 65) definiscono al contempo gli statuti di disciplinamento degli oggetti e della condotta degli uomini che appartengono a una forma di vita. «Non è affatto ovvio, né è scontato, che la condotta delle operazioni cognitive, o delle procedure simboliche debba essere necessariamente disciplinata da concetti aventi uno statuto privilegiato di generalità. L'idea di Platone, le categorie di Aristotele, la ragione degli stoici, l'anima del mondo della tradizione platonizzante, il concetto di sostanza della tradizione razionalistica cartesiana, [...] hanno generato una gerarchia di concetti. Gli schemi concettuali privilegiati posti sulla cima di tale gerarchia si può dire che siano stati rivestiti di una funzione di disciplinamento e di controllo su tutti gli altri concetti inferiori. Sistemi teorici con strategie di controllo *dall'alto* hanno avuto la funzione di fornire

conoscenza della modalità con cui occorre seguire una regola induce nella situazione paradossale di non saper intendere ciò che si dice o di non essere in grado di parlare nella propria cultura di riferimento, o meglio, di non avere prove per essere sicuro che ciò che si dice è anche ciò che si intende (o ciò che la comunità si aspetta debba essere inteso)³¹. Tale atteggiamento molto spesso è responsabile dei nostri dubbi circa l'efficacia del linguaggio e ci spinge a cercare al di là di esso la vera natura del significato (o la struttura logica della proposizione) che si ritiene ne spieghi la provenienza o la causa. L'idea è quella di pensare che a ragione dei nostri fraintendimenti o all'origine dei nostri problemi filosofici si annidi una inspiegabile vaghezza concettuale, ereditata probabilmente dalla tradizione greca di pensiero, e che per una sorta di incapacità a riconoscere le storture del linguaggio o a delimitare il campo del dicibile da quello dell'indicibile, si incorra in una serie di errori che portano, ad esempio, a confondere il nome con il portatore dell'oggetto o il senso con un'essenza cognitivamente inafferrabile. Molto probabilmente una delle ragioni per cui Wittgenstein insiste sulla necessità di smascherare le illusioni filosofiche muove dall'intento del metafisico di cercare, al di fuori delle prassi giornaliere, le soluzioni ai problemi espressivi e di conseguenza alle circostanze in cui a volte ci si trova quando non si è più in grado di esprimersi o comunicare, o quando d'improvviso sentiamo che i nostri modi di fare e agire entrano in crisi, suscitando perplessità e ansie. La concezione agostiniana del linguaggio, se proposta nella versione idealizzante descritta da Wittgenstein, proprio per l'ammissione di alcuni tratti privati e unilaterali dei processi di senso i quali, come si è detto, implicano l'ammissione di un unico modello semantico (nonché il disconoscimento di possibili forme alternative di uso e proiezione dei concetti), sembra implicare un rischio di tal genere. Essa infatti riproduce un'immagine del

modelli di disciplinamento dei comportamenti simbolico-concettuali, degli abiti intellettuali di fronte all'esperienza» (Gargani 2009: p. 61).

³¹ Secondo Wittgenstein, il modello applicativo di una regola è ricostruibile solo a posteriori, dopo cioè che le sue applicazioni ne hanno determinato il paradigma di impiego e non prima, quando si trova ancora nella forma esclusiva del simbolo. La regola non ha infatti alcun potere di determinare, da sola, le modalità del suo uso; privata delle sue applicazioni essa non risulta essere niente più e niente meno che un segno inerte o un mero *flatus vocis*. Il che significa che nell'operare con essa, o nell'applicare un concetto, agiamo «senza fare appello a nessun suggerimento ulteriore» (PU: §228), senza ovvero interrogarci sulle ragioni o le cause del perché essa vada seguita in un modo piuttosto che in un altro («ben presto le ragioni verranno meno. E allora agirò senza ragioni»; PU: §211); essa si dà sempre ed esclusivamente su uno sfondo di abitudini e regolarità, in quanto risultato (e convergenza) di un certo modo di agire e non in quanto origine di un determinato comportamento o stile di pensiero. «Ciò che chiamiamo “seguire una regola” è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da *un solo uomo, una sola volta nella sua vita?* – E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla *grammatica* dell'espressione “seguire una regola”. Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. – Fare una comunicazione, dare e comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano essere state fatte una volta sola. – Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni)» (PU: §199).

linguaggio che è tipica di quel pensiero che scambia il significato di un termine con il contenuto di un atto mentale (o con l'oggetto di un processo ostensivo) sì da ignorare la portata intersoggettiva di ogni processo di apprendimento e acquisizione linguistica. Alla base di questa impostazione sussiste in altri termini l'idea che imparare un linguaggio consista essenzialmente nell'apprendere (nuove) parole e che dalla conoscenza dei nomi sia possibile in seguito risalire all'oggetto (ideale o fisico) denotato. C'è da osservare tuttavia che anche se in questa interpretazione Wittgenstein fa probabilmente un uso improprio della citazione agostiniana, lasciando in disparte proprio il lato sociale dei processi delineati nelle *Confessioni*, egli ha ben chiaro in mente il bersaglio filosofico della sua riflessione, ovvero la concezione metafisica del linguaggio (e di conseguenza la tesi raffigurativa del senso esposta in TLP). Quest'ultima, come è in parte si è detto, si basa sull'idea che la possibilità di rappresentare i fatti del mondo dipenda dalla condivisione da parte di quest'ultimo con il linguaggio di una identica forma logica la quale è a sua volta in grado di restituire, senza un'ulteriore descrizione, la configurazione di tutti i possibili stati di cose. Secondo tale immagine, la sensatezza degli enunciati troverebbe il proprio fondamento nella individuazione di una forma generale delle proposizione – $[p, \xi, N(\xi)]$ (TLP: §6) – per mezzo della quale sarebbe possibile riprodurre, reiterando l'operazione della funzione « $N(\xi)$ » sulle proposizioni elementari, il numero di tutti gli enunciati linguistici sensati (TLP: 6.001). Molto importante nella teoria di TLP, è inoltre, l'assunto metafisico sull'esistenza degli oggetti semplici, senza i quali del resto il significato stesso dei nomi si troverebbe affidato ad un'ulteriore descrizione (vera) e questa, a sua volta, ad un'altra descrizione, secondo un regresso all'infinito che minerebbe non solo la possibilità del linguaggio *tout court*, ma anche il principio *tractariano* fondamentale relativo all'indipendenza logica degli enunciati (e di conseguenza di tutti gli stati di cose; TLP: §2.0211; §2.061). (Se, infatti, all'interno di ciascuna proposizione il nome non svolgesse il compito che è chiamato a svolgere, quello ovvero di significare (o stare per) un oggetto (TLP: 3.203), la proposizione perderebbe di significato cessando di esprimere la configurazione di un stato possibile di cose, sì da porsi al di fuori del dicibile – là dove si trovano le proposizioni della logica (tautologie e contraddizioni) – e dunque da ciò che è verificabile; Cfr. PU: §46)³².

³² Wittgenstein critica la concezione del nome esposta in TLP, contestando l'idea già presente nel *Teeteto*, che al fondo di ogni cosa vi debbano essere degli *elementi primi*. Seguendo il riferimento di Platone, egli paragona l'erroneità di questa idea, dettata dalle esigenze ontologiche di pensare che gli enti mondani siano composti di elementi semplici non decomponibili, e quindi non ulteriormente analizzabili, all'idea introdotta con il concetto di *Gegenstände* in TLP, a sua volta dettata dalla necessità di trovare negli elementi ultimi degli stati di cose le condizioni di possibilità dei processi di senso: «Gli oggetti formano la sostanza del

Per comprendere in che termini il linguaggio agostiniano possa venire inteso come un'immagine di quello esposto in TLP, occorre quindi guardare all'uso denotativo degli enunciati come a un gioco possibile tra i vari disponibili. Wittgenstein elenca tutta una serie di impieghi delle proposizioni, che definisce al contempo «primitive» e «complete» e che coincidono con l'esecuzione di determinati atti quali il pregare, il raccontare, l'eseguire somme, il formulare ordini (PU: §2), il «nominare pezzi»; o con la modalità di svolgimento di alcuni giochi comuni come gli scacchi o il «giro-giro-tondo» (PU: §7). Il suo intento è cioè di mostrare che la concezione raffigurativa del senso rappresenta solo una delle maniere possibili di impiegare i concetti (PU: §3; §43) e che a essa si possono contrapporre usi e applicazioni alternative degli enunciati, senza che si renda necessaria, di volta in volta, l'esplicitazione delle regole che ne disciplinano gli impieghi. Wittgenstein rappresenta il linguaggio per mezzo di un'immagine «sfumata» (PU: §107) e indefinita dei suoi processi, privandolo di tutti quei tratti rigidi e statici che invece avevano caratterizzato la forma delle proposizioni nella sua prima opera. Nella sua rappresentazione, ogni gioco sembra non avere più confini, né limiti (PU : §18; §70), quasi perdere ogni significativa differenza o contorno. La proposizione acquista una sorta di alone indeterminato, per così dire, intangibile delle modalità attraverso cui può restituire un senso o un altro. Egli parla di «una nebbia che si dissipa quando si studiano i fenomeni verbali nei loro «modi primitivi» (PU: §5), quando cioè si osservano le sue forme elementari più ordinarie come il

mondo. Perciò essi non possono essere composti. Se il mondo non avesse una sostanza, l'aver una proposizione senso dipenderebbe dall'essere un'altra proposizione vera» (TLP: §§2.021-2.0211). Wittgenstein segnala pertanto l'ambiguità di fondo che anima questa concezione mostrando in che senso, nella sua prima opera, le richieste logiche lo abbiano indotto a confondere le pretese del senso con la postulazione dell'esistenza di oggetti di cui non è legittimo predicare l'essere né effettuare alcuna verifica. Egli inoltre mette in evidenza la confusione che una dottrina di questo tipo, spesso accolta anche da altri filosofi del passato, genera tra il portatore del significato e il significato *tout court*. «Mettiamo in discussione, per prima cosa, il punto di questa argomentazione [Wittgenstein si riferisce qui alle difficoltà in cui si imbattono le concezioni denotative del significato quando si trovano, ad esempio, innanzi a oggetti particolari come “*Nothung*” la mitica spada di Sigfrido, fatta a pezzi e poi riforgiata, nella saga dell'*Anello del Nibelungo*]: che la parola non ha significato se ad essa non corrisponde nulla. – È importante mantener fermo che, se con la parola “significato” si designa l'oggetto che “corrisponde” alla parola, allora la parola viene impiegata in modo contrario all'uso linguistico. Ciò vuol dire scambiare il significato di un nome con il portatore del nome» (PU: §40). Quest'ultima concezione mostra tutta la sua paradossalità proprio quando, in nome dell'esigenze della significazione, senza la quale non si può stabilire alcun rapporto possibile tra mondo e linguaggio, costringe a postulare l'indistruttibilità di un oggetto o l'immortalità di un individuo. Se infatti non si tiene per ferma la tesi dell'incorruttibilità delle cose si verrebbe inevitabilmente condotti ad affermare, per esempio, che a seguito della morte del «signor N.N.», non sarebbe lecito asserire che «Il signor N.N. è morto» (*Ibidem*), oppure che per un determinato colore non si darebbe occasione di predicarne l'esistenza nei casi in cui la sua rappresentazione non fosse presente alla coscienza: «”Una cosa rossa può venire distrutta, ma il rosso non può venire distrutto, e pertanto il significato della parola ‘rosso’ è indipendente dall'esistenza di una cosa rossa”. – Certo, non alcun senso dire che il rosso [...] viene lacerato o frantumato. Ma non diciamo “il rosso svanisce?” E non aggrapparti al fatto che possiamo evocarlo agli occhi della mente anche se non c'è più niente di rosso! [...] Infatti come fai a dirlo se non sei più in grado di ricordarti il colore? – Se dimentichiamo qual è il colore che ha questo nome, il nome perde significato per noi; vale a dire, con quel nome non possiamo più giocare un determinato gioco linguistico» (PU: §57).

costruire un edificio, l'andare a fare la spesa (PU: §2), il giocare a scacchi (PU: §31) o l'eseguire delle successioni numeriche (PU: §143), ecc., chiarire quelle più complesse. Wittgenstein si riferisce ai «giochi del linguaggio» (PU: §7) come a dei «termini di paragone» (PU: §130), a degli scorci di un paesaggio (nell'introduzione a PU, definisce le sue osservazioni degli «schizzi paesaggistici»), in cui ogni enunciato è collegato con l'altro in una catena di rimandi interminabile e dove ogni gesto, espressione o parola si trova connessa al tessuto delle pratiche ordinarie. In PU in altri termini si trova esposta un'immagine cartografica dei giochi linguistici, un album di frammenti visivi, quasi una sorta di mosaico universale del senso, la cui ampiezza è determinata da fattori che vanno dall'introduzione di nuovi modi di agire al tracciamento di inedite immagini concettuali, dall'approntamento di scopi originali (non necessariamente pratici) alla ridescrizione degli istituti e delle abitudini su cui si stagliano gli usi delle parole:

«Come faremo allora a spiegare a qualcuno cos'è un gioco? Io credo che gli descriviamo alcuni giochi, e poi potremmo aggiungere: "questa e simile cose, si chiamano 'giochi'". E noi stessi, ne sappiamo di più? Forse soltanto all'altro non siamo in grado di dire esattamente cos'è un gioco? – Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini perché non sono tracciati. Come s'è detto, possiamo – per uno scopo particolare – tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto. Tranne che per questo scopo particolare» (PU: §69).

Wittgenstein è convinto che se anche il linguaggio fosse in grado di raffigurare qualcosa, lo potrebbe fare solo all'interno di una precisa cornice pratica, solo ovvero all'interno di una prassi il cui valore è riconosciuto da un determinato gruppo di individui. Scopo di ogni asserzione è a suo avviso quello di realizzare un compito per un fine³³, di

³³ In realtà, l'idea che il significato di un'espressione o di un termine sia dato dal contesto d'uso a cui appartiene non è del tutto nuova in Wittgenstein e se ne possono trovare tracce già in TLP, ad esempio, in questa affermazione: «Per riconoscere il simbolo nel segno se ne deve considerare l'uso munito di senso» (TLP: §3.326). Il fatto che Wittgenstein contesti la concezione agostiniana del nome ha spesso indotto i suoi critici a trascurare questo lato di TLP e a insistere su una visione limitata della più complessa esposizione del significato. Proprio tale aspetto sarà quello che Wittgenstein rimediterà più a fondo, a partire dal '29, e che lo condurrà a elaborare una definizione del linguaggio intesa dapprima come sistema di calcolo, e poi come processo di addestramento.

Sulla presenza di questo aspetto, per così dire, parallelo alla concezione del significato come proiezione, ha insistito in modo particolare Laugier: «*C'est "l'usage pourvu de sens" qui constitue la seule donnée lue nous ayons du sens. Ainsi, dès le Tractatus, la limite du sens et du non-sens n'est ni déterminée par la "contenu empirique" du positivisme logique, ni par une sorte d'instance transcendante qui tracerait la limite de la pensée, et au langage, ni par des règles de constitution des énoncés: elle est déterminée par l'usage. On a raison de remarquer que la conception de l'usage qui caractérise la seconde philosophie est déjà présente dans la théorie du non-sens du Tractatus. Une expression dénuée de sens est une expression à laquelle moi je ne donne pas de sens [...] Une phrase dénuée de sens n'est pas une espèce particulière de phrase: c'est un symbole qui a la forme générale d'une proposition et qui n'a pas de sens parce que nous ne lui en avons pas*

indirizzare le azioni e le parole verso un certo scopo (che può comprendere *anche* la possibilità di rappresentare un fatto, ma non solo questa). Più volte egli paragona il linguaggio a una «cassetta di attrezzi», a un insieme di utensili fatti per ingranare, per fare «clic» negli ingranaggi del linguaggio e della vita (cfr. LC: p. 80). Egli individua un'analogia tra l'uso degli attrezzi in una scatola (il martello, i chiodi, la colla, il cacciavite, ecc.; cfr. PG: §67)³⁴ e l'impiego delle parole in una prassi, tra i movimenti di una «manovella» e la funzione degli enunciati nei loro specifici casi (cfr. PU: §§11-14; PG: §58). Wittgenstein è convinto che la proposizione da sola, in virtù di sé stessa e della sua forma, non abbia il potere di riferirsi ad alcun evento del mondo esterno e che essa al contrario possa ricevere la facoltà di denotare esclusivamente dall'esterno, dalle prassi in cui si trova già inserita. Nel paragrafo §13 di PU, scrive: «Dicendo: “ogni parola di questo linguaggio designa qualcosa” non abbiamo ancora detto niente: a meno che non abbiamo precisato quale distinzione desideriamo fare». E, qualche pagina più avanti, contestando Frege, afferma: «”Si asserisce che le cose stanno così e così”. – Ma “che le cose stanno così e così” non è ancora una proposizione del nostro linguaggio – non è ancora una mossa linguistica» (PU: §22).

Wittgenstein rimette in questione l'assunto secondo cui ogni proposizione (Cfr. Hacker: 2015)³⁵ è in possesso di due parti, «il considerare» (ovvero l'esprimere la propria posizione su un'opinione o un fatto) e «l'asserire» (l'«assegnare il valore di verità» a una proposizione; PU: §22). Nell'espressione «Si asserisce che...» egli ribadisce che non è

donné. “si un signe n'est pas utilisé, il est sans signification (bedeutunglos). C'est le sens de la devise d'Occam (3.328). Nous donnons le sens aux signes ne les signifiant» (Laugier 2009: p. 52).

³⁴ «Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta di utensili: c'è un martello, una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, la colla, chiodi e viti. – Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole» (PU: §11).

³⁵ Secondo Hacker, sono 4 gli aspetti dogmatici di TLP che Wittgenstein si propone di abbattere e cioè: 1) l'idea che il linguaggio sia dotato di un'essenza propria e che questa sia data dalla forma generale della proposizione; 2) la concezione secondo cui ogni enunciato è composta da un soggetto e un predicato, o da un argomento e un nome-funzione; 3) la restrizione dell'uso della proposizione al solo impiego denotativo; 4) l'assunto in base al quale ogni asserzione deve possedere un valore di verità che se non è possibile identificare «nella grammatica di superficie», deve poter essere rivelato attraverso l'analisi della sua «grammatica profonda» (Hacker 2015: pp. 6-7). Per Hacker, il concetto di «forma di vita» si trova strettamente imparentato alla critica di TLP svolta in PU e, anzi, risulta essere il prodotto del radicale ripensamento delle sue tesi. Per Hacker, lo scopo di Wittgenstein è di rivedere i punti sopra indicati per 1) sostituire alla ricerca della forma generale della proposizione l'attività di ideazione di una serie interminabile di giochi linguistici «integrati nelle azioni e nelle vite dei parlanti» (Hacker 2015: p. 6); 2) contrapporre a un linguaggio fatto di sole proposizioni complesse la possibilità di immaginarne altri costituiti da asserzioni (*word sentences*) a carattere performativo, come «”Hello”, “Hi”, “Ciao”, “Cheers”, “Tally-ho”, “Damn”!); 3) «sfidare l'idea che l'essenza della proposizione sia quella di descrivere» (Hacker 2015: p. 7) mediante l'introduzione di linguaggi definiti da imperativi o domande; 4) minare l'idea che di ogni proposizione si possa predicare il valore di verità, evidenziando come sarebbe possibile trasformare un'asserzione fattuale (quelle che hanno la forma: «le cose stanno così e così») in un'affermazione contenente al suo interno una domanda e una risposta: «Potremmo anche scrivere ogni asserzione sotto forma di una domanda seguita da un'affermazione; per esempio: “Piove? Sì!”. Ciò mostrerebbe, forse, che in ogni affermazione è contenuta una domanda?» affermare che in ogni affermazione è contenuta una domanda (PU: §§18-25).

affatto necessario inserire le parole «Si asserisce» prima di indicare l'oggetto del pensiero. Quest'ultime risultano «del tutto superflue» (*Ibidem*) e anzi spingono a credere, erroneamente, che l'origine del significato si trovi in una sorta di entità nascosta nella mente, quasi in un oggetto inaccessibile al pensiero o ai suoi processi di comprensione. Lo stesso vale del resto per le affermazioni fattuali (affermazioni del tipo «le cose stanno così e così»): esse, proprio perché interpretabili come proposizioni contenenti una domanda e una risposta («stanno le cose così e così? Sì!»), in quanto suscettibili di essere rappresentate da una combinazione differente di enunciati ma di uguale significato, sono incapaci di raffigurare «da sole» alcun fatto del mondo esterno, limitandosi piuttosto a esibire un uso possibile di concetti. Wittgenstein ritiene quindi che le proposizioni siano impiegabili in vari modi, e che solo in alcuni casi svolgano un ruolo descrittivo (ad esempio, quando indicano un fatto o espongono uno specifico stato di cose), ma mai in un maniera autonoma, o per così dire di proprio pugno, senza ovvero la specificazione di quale sia il loro ruolo all'interno di un contesto d'uso riconosciuto pubblicamente:

«Consideriamo la proposizione: “Le cose stanno così e così” – come posso dire che questa è la forma generale della proposizione? – Anzitutto è *essa stessa* una proposizione: una proposizione della lingua italiana; infatti ha un soggetto e un predicato. Ma come viene applicata questa proposizione – voglio dire, nel nostro linguaggio quotidiano? Infatti l'ho presa solo da lì.

Diciamo, ad esempio: “Mi spiegò la situazione, disse che le cose stavano così e così e che perciò aveva bisogno di un acconto”. Fin qui si può dire, dunque, che quella proposizione sta al posto di un qualche enunciato. È impiegata come *schema* proposizionale; ma ciò avviene *soltanto* perché ha la struttura di una proposizione della lingua italiana. Al suo posto si potrebbe senz'altro dire: “succede questo e quest'altro” o “così e così stanno le cose”, ecc. Si potrebbe anche usare, come in logica simbolica, una semplice lettera, una variabile. Ma senza dubbio nessuno chiamerà la lettera “p”: forma generale di una proposizione. Come s'è detto: “Le cose stanno così e così” lo era, soltanto perché essa stessa è ciò che chiamiamo proposizione della lingua italiana. Ma sebbene sia una proposizione, ha un impiego soltanto come variabile proposizionale. Dire che questa proposizione si accorda o non si accorda con la realtà sarebbe un palese non-senso: essa illustra dunque questo fatto: che *un* contrassegno del nostro concetto di proposizione è il *suono di proposizione*»; PU:§134.

La citazione, mostra con chiarezza la direzione di indagine intrapresa di PU. Essa abbraccia una visione del significato che non ha più nulla a che fare con la ricerca logica delle sue condizioni di possibilità e che anzi, in luogo di definire la «forma generale»

attraverso cui ogni proposizione può riferirsi a fatti, mira alla comprensione del ruolo che le pratiche e i giochi svolgono nel dare forma alla vita umana. Se pertanto ancora in TLP si rende necessario definire ciò che si intende con il termine «proposizione», ora invece, il significato di ciò che si definisce «enunciato» è reso esplicito dall'insieme dei suoi molteplici impieghi, i quali, insieme alle prassi pre-verbali e al tessuto che lega tra loro concetti semanticamente distanti, riproduce il groviglio indissolubile delle condotte che sostanziano le nostre forme di vita:

«Se ci viene chiesto che cos'è una proposizione – sia che dobbiamo rispondere a un altro, sia che dobbiamo rispondere a noi stessi – daremo esempi, e tra questi anche quello che si può chiamare serie induttiva di proposizioni; ebbene, in *questo* modo abbiamo un concetto di proposizione. (Confronta il concetto di proposizione con il concetto di numero.)» (PU: §135).

Al di là della ri-descrizione del significato del termine «proposizione», che Wittgenstein, come si vedrà, non esita a utilizzare anche in contesti più maturi, sebbene in modo autocritico (UG: §402), è importante sottolineare come sia in generale la mutazione degli obiettivi della sua indagine a consentire di rivedere, in chiave «immanente», l'afflato etico della sua prima opera. Al silenzio contemplativo della sentenza finale di TLP, Wittgenstein fa infatti subentrare l'inesauribile creazione dei giochi del linguaggio. Egli sostituisce al dovere di tacere sulla forma logica delle proposizioni l'obbligo contrario di dire e persino di ri-descrivere l'orizzonte indefinito dei nostri paesaggi verbali. Nessun divieto o prescrizione sul senso sembra quindi essere imposto. Anzi, in diversi luoghi Wittgenstein sembra affermare che il superamento dei limiti del senso è uno degli strumenti più efficaci per riconoscere l'estensione della nostra forza immaginativa, quasi un modo per mettere alla prova la tenuta logica dei nostri concetti, spesso ostaggio di false rappresentazioni o immagini fuorvianti (non quindi una strategia per segnalare un confine o un limite ai nostri processi linguistici, come molti interpreti [ad esempio, Williams 1974] hanno creduto identificando, ad esempio, l'indicibilità della *forma* logica di TLP alla *forma* di vita di PU; d'altronde, se un confine univoco del senso vi fosse – cosa che Wittgenstein è ben lungi dall'affermare – non si spiegherebbe come sarebbe possibile approcciarsi ad altre culture senza al contempo scongiurare il rischio di ricondurre le loro formazioni concettuali alle nostre, senza cioè fare della loro forma di vita una riproduzione colonizzata della nostra. cfr. Andronico 1998: p. 196).

Una volta svincolata la sensatezza della proposizione dall'esigenza di trovare la struttura logica del linguaggio, Wittgenstein può quindi permettersi di ridimensionare il ruolo attribuito tradizionalmente dalla filosofia al termine «verità» (e di conseguenza alle prassi che identificano la sua ricerca). Infatti, senza la funzione rispecchiante del linguaggio e senza l'idea che sia il confronto con gli stati di cose a definire la corrispondenza o meno degli enunciati con il mondo, essa può venire ridotta al rango di una parola qualsiasi all'interno di una comune prassi verbale, perdendo quel rilievo assiologico che da sempre contraddistingue la sua indagine:

«che cosa sia una proposizione è determinato, in un senso, dalle regole di formazione delle proposizioni (per esempio della lingua italiana), in un altro senso dall'uso del segno nel gioco linguistico. E l'uso delle parole “vero” e “falso” può anche essere una parte costitutiva di questo gioco; e pertanto possiamo dire che per noi quest'uso fa parte della proposizione, ma non che “conviene” ad essa» (PU: §136).

Quest'ultimo passaggio merita un'attenzione particolare. Dopo aver mostrato la possibile equivalenza tra le affermazioni sugli stati di cose («Le cose stanno così e così») e gli enunciati del tipo, «la tal cosa è vera», «la tal cosa è falsa» (*Ibidem*), Wittgenstein passa all'analisi della «convenienza» proposizionale dei predicati del vero e del falso, evidenziando il fraintendimento che deriva dal legare il significato di una proposizione al suo valore di verità («Quello che ingrana [come una ruota dentata] con concetto di verità]: questo è una proposizione»; *Ibidem*). Egli quindi produce tutta una serie di argomenti per demolire l'idea che a ogni formulazione proposizionale sia possibile ascrivere ciò che per necessità logica si ritiene le «appartenga» (*passen zu*) riconducendo l'origine di questa rappresentazione alla convinzione che il linguaggio sia destinato a un unico impiego, quello denotativo, e non invece a più usi, che non da ultimo comprendono anche l'impiego raffigurativo³⁶. Wittgenstein in altri termini, non nega la legittimità di identificare la

³⁶ Come osserva Kenny (1982) «Wittgenstein pensava di avere a torto cercato, nella sua precedente filosofia, di generalizzare genuine intuizioni. Aveva pensato, ad esempio, che una proposizione fosse un'immagine. Era una genuina intuizione; lo sbaglio era stato di tentare di fare, di *tutte* le proposizioni di qualunque tipo, delle immagini. Se non avevano l'aspetto di immagini, questo era dovuto al fatto di non riuscire a vedere attraverso di esse; se si fosse potuto vedere dentro di esse abbastanza in profondità, si sarebbero rivelate realmente delle immagini. Era questa la sua visione del *Tractatus*, che ora respinge» (Kenny 1982 in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 214). Qualche riga dopo, inoltre, citando il brano di un manoscritto wittgensteiniano Kenny scrive: «Questa tendenza a generalizzare un caso chiaro sembra essere strettamente giustificata nella logica, dove sembra che sia completamente giustificato concludere: “Se una proposizione è un'immagine, allora ogni proposizione deve essere un'immagine, poiché esse devono tutte condividere un'essenza comune”. Perché soffriamo davvero dell'illusione che la parte essenziale e sublime della nostra

proposizione con «tutto ciò che può essere vero o falso»; solo rifiuta l'idea che questa sia l'unica maniera di pensare il rapporto tra proposizioni e funzione di verità e che quindi, al di là di essa, non si dia ulteriore occasione per immaginare giochi linguistici differenti, in cui cioè il legame tra proposizione e mondo possa non avere un ruolo egemone ma solo una funzione accanto alle altre. Wittgenstein suggerisce a più riprese la forma di questa relazione attraverso l'analogia tra la grammatica e le regole degli scacchi:

«È come se uno dicesse: “Negli scacchi il re è *il* pezzo a cui si può dare scacco”. Ma questo può soltanto voler dire che nel gioco degli scacchi che noi pratichiamo diamo scacco soltanto al re. Così come la proposizione che soltanto una *proposizione* può essere vera, non può dire altro che noi predichiamo “vero” e “falso” soltanto di quella cosa che chiamiamo proposizione» (*Ibidem*).

Come in un ipotetico gioco degli scacchi in cui non è possibile dare scacco a un pezzo diverso dal re senza evitare di venire accusati di non giocare il «vero» gioco degli scacchi, o di perdere tempo con un gioco che ha solo la parvenza del «reale» gioco degli scacchi, così Wittgenstein ci dice che per le proposizioni del linguaggio non è possibile adottare alcun impiego che sia diverso dall'impiego raffigurativo metafisico senza al contempo evitare di incorrere nell'accusa di non averne compreso la natura o l'utilizzo appropriato dei termini. Wittgenstein invita a guardare agli usi concretamente realizzati delle proposizioni, ai modi con cui essi si trovano installati nelle prassi che identificano le culture, e non agli elementi che si ritiene ne determinino la convenienza o l'adattabilità logica. Egli vuole slegare l'uso delle parole «vero» e «falso» dal significato attribuito loro nella prima fase della sua riflessione sul linguaggio e introdurci, quindi, a un modello pragmatico del vero (inteso come qualcosa che ingrana, che funziona, che «fa clic»; cfr. LC: p. 80) che, in luogo di guardare alle condizioni di possibilità del senso, o alla maniera attraverso cui una proposizione ha il potere di mettere in immagine determinati stati di cose, si rivolge ai suoi usi effettivi:

«E che cosa sia una proposizione è determinato, in un senso, dalle regole di formazione delle proposizioni (per esempio della lingua italiana), in un altro senso dall'uso del segno nel gioco linguistico. E l'uso delle parole “vero” e “falso” può anche essere una parte costitutiva di questo gioco; e pertanto possiamo dire che per noi questo uso fa parte della proposizione, ma non che ‘conviene’ a essa» (*Ibidem*).

indagine sta nell'afferrare un'unica essenza omnicomprensiva» (MS: 220, 92) in Kenny (1982) in Andronico, Marconi, Penco (1988: p. 214).

Wittgenstein dirige quindi l'attenzione sulle regole di formazione delle proposizioni. Nelle righe immediatamente successive alla ripresa dell'analogia con il gioco degli scacchi, egli mostra che qualora immaginassimo per assurdo l'esistenza di un gioco che possa comprendere al suo interno la possibilità di dare scacco alla figura del pedone, essa, proprio perché abitualmente esclusa dal consueto gioco degli scacchi, ovvero dalle regole costitutive che fanno sì che quel gioco sia propriamente il gioco degli scacchi e non un altro, sarebbe per noi del tutto privo di interesse o qualcosa di troppo complicato a cui non varrebbe la pena di prestare attenzione:

«Analogamente possiamo dire che il dar scacco appartiene al nostro concetto di re degli scacchi (costituisce, per così dire, una parte costitutiva di questo concetto). Dire che il dare scacco non conviene al nostro concetto di pedone, significherebbe che un gioco in cui si dà scacco al pedone, in cui, poniamo, perde il giocatore che perde tutti i pedoni – è un gioco privo di interesse, o sciocco, troppo complicato, o qualcosa di simile» (Ibidem).

Il paragone con TLP è ovvio. Nuovamente Wittgenstein ci dice che se insistessimo a schiacciare il significato di una parola su *uno* dei suoi possibili usi (la possibilità di rappresentare stati di cose), l'ipotesi che le si potrebbero attribuire tratti logicamente necessari, ovvero che a essa potrebbero venire ascritte tanto la verità quanto la falsità (in base alla corrispondenza o meno a fatti del mondo), acquisterebbe un significato preponderante, sì da squalificare non solo il senso di apertura della ricerca wittgensteiniana, ma anche l'eventualità che formulazioni identiche possano ricorrere con sensi differenti in contesti altrettanto diversi. Detto in altri termini: se non si esclude che una stessa proposizione possa ricorrere in giochi linguistici differenti con identici significati, ciò che potrebbe accadere è che essa potrebbe venire a trovarsi in contrasto con tutte quelle caratteristiche che sarebbe possibile predicare della stessa proposizione in prassi linguisticamente incompatibili, con il rischio che si finirebbe con l'attribuirle ruoli che per le sue proprietà essenziali non potrebbe avere (né tanto meno avrebbe diritto a possedere):

«Ma allora il significato di una parola che comprendo non può convenire al senso della proposizione che comprendo? O il significato di una parola convenire al significato di un'altra? – Certo, se il significato è l'uso che facciamo della parola, non alcun senso parlare di un tale convenire» (PU: §138).

Introdurre il concetto di «gioco» non significa quindi impedire solamente che la molteplicità d'uso di una parola sia ridotta ai processi logici del significato, ma trasformare anche che la maniera attraverso cui si è in grado di descrivere e classificare le pratiche ordinarie; fare in modo ovvero che formazioni concettuali alternative possano trovare spazio all'interno delle rappresentazioni atrofizzate di una cultura in cui, ad esempio, l'unico impiego riconosciuto è quello descrittivo o per la quale l'ascrizione di più significati a una medesima proposizione è ritenuta errata. La risoluzione dei disordini semantici presenti nel linguaggio rifiuta il ricorso a un'unica metodologia d'indagine che sarebbe in grado di stabilire ciò che pertiene e ciò che non pertiene a una proposizione; essa piuttosto si svolge secondo l'impiego di un numero indefinito di metodi e descrizioni, per mezzo ovvero del riconoscimento della forma variabile dei nostri scambi ordinari. Il cambiamento di prospettiva che induce Wittgenstein ad abbandonare la ricerca dell'«essenza» dei fenomeni linguistici (PU: §92) è pertanto lo stesso che lascia spazio a una mera enumerazione dei giochi del linguaggio, alla possibilità di immaginarne un numero sempre più ampio e indefinito. L'interesse di PU si sposta, in tal modo, dallo studio delle condizioni trascendentali di senso alla descrizione di tutte circostanze in cui ogni proposizione si trova effettivamente impiegata, al groviglio di fatti, parole e azioni che insieme formano ciò che noi chiamiamo «forme di vita».

3.3 Le somiglianze di famiglia

La rimozione dell'immagine agostiniana del linguaggio coincide pertanto con l'eliminazione del presupposto metafisico alla base della teoria raffigurativa del significato. L'idea che a ogni nome debba corrispondere un oggetto (sia esso mentale o fisico) e che di ogni proposizione si possa predicare tanto la composizionalità quanto il valore di verità, viene sostituita da una rappresentazione plurale e contingente del significato, per la quale la possibilità d'uso di un'espressione è riconoscibile dal ruolo che ricopre in *un* possibile gioco del linguaggio. Wittgenstein, come si è detto, attribuisce l'errore della sua prima opera all'ossessiva ricerca dell'essenza che contraddistingue l'indagine filosofica classica, a una sorta di pulsione di generalità che spinge i filosofi a cercare ciò che è comune nell'uso delle parole e dei loro giochi (cfr. PU: §§65- 67). La sua analisi passa così dalla descrizione dei processi che espongono il legame logico tra le proposizioni e i fatti del mondo, alla descrizione dei nessi che consentono di far emergere analogie e somiglianze:

«Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola, – ma che sono *imparentati* l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti “linguaggi”» (PU: §65).

La possibilità di inventare e confrontare linguaggi rappresenta senza ombra di dubbio la cifra del metodo wittgensteiniano posteriore a TLP. Essa si impernia sull'individuazione delle connessioni e delle parentele che ancor prima di ricondurre i processi semantici a un modello univoco, quanto vano, di spiegazione delle lingue, esprimono alcune realizzazioni possibili di forme di vita, illustrando maniere alternative di interpretare e collegare schemi d'esperienza alternativi. I modelli per descrivere il rapporto di queste parentele sono vari. A volte, Wittgenstein paragona il legame tra le suddette somiglianze all'intreccio delle fibre che compongono una corda (come le fibre non si trovano legate a un corpo centrale, così i contenuti dei concetti non risiedono in entità univoche che li attraversano in tutta loro estensione semantica; cfr. PU: §67); altre, invece, fa riferimento a esse attraverso l'idea di una visione «sinottica» di possibilità, a uno sguardo d'insieme dei concetti i cui significati, analogamente ai colori di uno caleidoscopio, si trovano allo stesso tempo distinti e riflessi l'uno sull'altro:

«È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca però non si rivolge però a fenomeni, ma si potrebbe dire alle “*possibilità*” dei fenomeni» (PU: §90).

Il riferimento alla visione trasparente dei fenomeni, al nostro guardare «attraverso» di essi, fa allusione probabilmente a un'immagine celebre della *Farbenlehre* goethiana, di cui Wittgenstein dà qualche vago accenno in alcune meditazioni antecedenti a PU e che in questo contesto sembrano riprodurre un'immagine esplicativa di ciò che egli intende con il termine «visione perspicua»: l'ottaedro dei colori («La raffigurazione ottaedrica è un esempio di raffigurazione sinottica delle regole grammaticali»; PB: §1g). Con tale figura Wittgenstein si riferisce all'applicazione della schematizzazione geometrica delle percezioni ai moduli interpretativi delle prassi, all'estensione degli studi goethiani sui colori alle procedure che governano gli usi dei concetti³⁷. L'ottaedro è in altri termini

³⁷ Non è questa in realtà l'idea di Goethe. Secondo quest'ultimo, infatti, l'ottaedro non esprime la disposizione grafica dei legittimi usi dei concetti di colore, ma la natura stessa dei fenomeni cromatici, la loro essenza psicologica («Io credo che Goethe abbia voluto trovare in verità una teoria non fisiologica ma

quella rappresentazione geometrica dei colori che riproduce in forma topologica le relazioni che sussistono tra le varie tonalità dei fenomeni visivi. Esso esibisce, da una parte, l'insieme delle loro combinazioni consentite, ovvero le modalità del loro legittimo giustapporsi e, dall'altra, il complesso delle analogie che li lega in una comune visione perspicua (vale a dire l'insieme delle linee di continuità che uniscono tra loro tratti e percezioni comuni). Esso è lo strumento che è in grado di definire la scala graduata di tutte le tonalità cromatiche possibili, l'immagine in cui sono riassunte visivamente l'insieme delle loro legittime applicazioni. L'ottaedro non rivela cosa sia il rosso o il verde «puro», ma si limita a tracciare il limite oltre il quale non è legittimo applicarlo; mostra le direzioni lungo cui è possibile incontrare il fenomeno del colore nonché il modo e le variazioni che ne giustificano l'impiego. Wittgenstein riprende questa immagine per elaborare una visione complessiva delle proposizioni grammaticali, per concepire un modello grafico di rappresentazione dei giochi linguistici in grado di esaltare analogie e affinità: come la posizione dei colori nell'ottaedro definisce quindi il complesso dei loro impieghi giustificati, così la posizione dei concetti in una prassi (o più in generale in una forma di vita) consente di rappresentare la totalità delle regole che disciplinano l'applicazione degli enunciati; come l'ottaedro riproduce in superficie i legami fra le diverse tonalità cromatiche, così la grammatica restituisce allo studioso lo sguardo perspicuo sulla moltitudine degli impieghi, la «visione» completa dei nessi in termini di «somiglianze», e legami «famigliari»:

«Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo “giochi”. Intendo giochi di scacchiera, giochi di carte, giochi di palla, gare sportive, e via dicendo. Che cosa è comune a tutti questi giochi? – Non dire: “*Deve* esserci qualcosa comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero ‘giochi’” – ma *guarda* se ci sia qualcosa di comune a tutti. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! – Osserva, ad esempio, i giochi da scacchiera, con le loro

psicologica dei colori»; VB: p. 44). Wittgenstein critica quindi l'approccio dello studio goethiano. Egli rimprovera allo studioso tedesco di confondere un'indagine di tipo grammaticale con un'indagine scientifica, la ricerca della logica con cui è possibile impiegare correttamente determinati concetti con la descrizione dei meccanismi psicofisici alla base delle nostre percezioni sensoriali: «La teoria goethiana della formazione dei colori dello spettro non è una teoria che si sia dimostrata insoddisfacente: per parlar propriamente non è affatto una teoria. Con essa non si può predire nulla. È piuttosto un vago schema concettuale [*Denkschema*] del genere di quello che si trova nella psicologia di James. Non c'è neanche nessun *experimentum crucis* che possa farci decidere in favore di questa teoria o contro di essa» (BdF: §70); «Chi sia d'accordo con Goethe, trova che Goethe abbia riconosciuto correttamente la *natura* dei colori. E qui natura non è ciò che procede dagli esperimenti; bensì risiede nel concetto di colore» (BdF: §71). La «natura» del colore non si riferisce quindi a «una somma di esperienze riguardanti i colori» (BdF: §125), ma alla logica che governa l'impiego dei suoi concetti, all'insieme delle relazioni di affinità e somiglianza che contribuiscono a dipingere l'immagine grammaticale dei suoi usi legittimi.

molteplici affinità. Ora passa ai giochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti “divertenti”? Confronta il gioco degli scacchi con quello della tria. Oppure c’è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giochi con la palla c’è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro il muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l’abilità negli scacchi da quella del tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c’è l’elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così passiamo in rassegna altri gruppi di giochi. Veder somiglianze emergere e sparire.

E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo.

Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l’espressione “somiglianze di famiglia”; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e si intrecciano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. – E dirò: i “giochi” formano una famiglia» (PU: §§66-67; cfr. BIB: p. 27, p. 115; PU: §67; PG: §75)³⁸.

Il ricorso alle «somiglianze di famiglia» e alla visione «sinottica» dei fenomeni si può quindi ricollegare a una riflessione più ampia sul carattere olistico del significato. Tale riflessione è impiegata da Wittgenstein per risaltare ancora una volta il lato anti-universalistico degli *Sprachspiele* e di conseguenza il carattere sfumato e indefinito dei processi del senso. Wittgenstein paragona le somiglianze presenti nei vari usi verbali alle affinità riscontrabili nei tratti fisici e psichici dei componenti di una famiglia: «la corporatura, i tratti del volto, il colore degli occhi, il modo di camminare, il temperamento, ecc. ecc» (*Ibidem*). Come tra i parenti è possibile riscontrare caratteristiche che non sono uguali in tutti i membri, poiché ad esempio si trovano incrociate ad altre o si esprimono in misura diversa nei suoi partecipanti, allo stesso modo nelle applicazioni dei concetti è possibile rilevare una trama estesa di analogie e somiglianze unite tra loro da una rete di usi non sempre riconducibili a un modello ideale. L’anti-essenzialismo di Wittgenstein non

³⁸ La tesi sulle «somiglianze di famiglia», insieme a quella sulla «rappresentazione perspicua», costituisce uno dei punti più importanti di tutte le *Ricerche* e per questo riceverà una trattazione a parte nel secondo capitolo. Essa, in particolare, svolge un ruolo fondamentale non solo nella comprensione del significato sociale delle forme di vita, e quindi nella definizione delle modalità attraverso cui i concetti si trovano connessi tra di loro, ma anche nella ricostruzione dei modi attraverso cui è possibile ottenere una determinata «visione del mondo» (PU: §122) nella nostra e nelle civiltà altrui.

si traduce quindi in una definizione ontologica del significato, quasi che a un oggetto o idea se ne possa sostituire un altro, ma in una trasformazione del metodo di indagine. Esso restituisce un modo differente di guardare al tessuto delle azioni e delle parole che definiscono una cultura, sì da portare lo sguardo sull'orizzontalità dei legami che è possibile inquadrare in una determinata serie di nessi e analogie:

«Uno a delle fonti principale della nostra incompiensione è il fatto che non vediamo chiaramente l'uso delle nostre parole. – La nostra grammatica manca di perspicuità. – La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi “vediamo connessioni”» (PU: §122).

Il modello della rappresentazione perspicua non consente pertanto di rivedere solo le tesi idealistiche di TLP. Insieme a queste, esso permette anche di riconsiderare quelle che a partire dal '29 conducono Wittgenstein, dapprima, all'attribuzione di una natura fenomenologica al linguaggio (cfr. SRLF; PB) e, in seguito, con l'abbandono definitivo dell'approccio mentalistico, alla definizione del significato come risultato di un calcolo (cfr. BT). Proprio a partire da quest'ultimo aspetto, come si è detto, il filosofo austriaco va approfondendo l'idea che alla base di ciascun gioco linguistico debba risiedere un aspetto grammaticale diverso da quello logico classico e che quest'ultimo rappresenti invece la risposta a un'«esigenza» umana di chiarezza piuttosto che l'esito di una ricerca oggettiva sulla natura del senso («La purezza cristallina della logica non mi si era affatto *data come un risultato*; era un'esigenza»; PU: §107). Wittgenstein inizia a muovere quindi verso una concezione meno rigida dei processi semantici, che lo conduce dapprima a formulare una prima ipotesi sul carattere «ludico» del linguaggio e in seguito a focalizzare l'attenzione sui modi infondati dell'agire umano. In questi anni comprende, in particolare, che l'ordine richiesto dalla logica è un solo uno tra i tanti possibili («uno dei molti ordini possibili e non *l'ordine*»; PU: §132) e che la possibilità di seguire, nella forma richiesta da un determinato *Sprachspiel*, le regole d'uso di una parola dipende non tanto dalla conoscenza oggettiva delle regole che ne disciplinano l'impiego, quanto dalle prassi che si trovano connesse con le forme di vita a cui appartengono le quali, di volta in volta, possono essere mutate o abbandonate. A partire da questa revisione egli interromperà la ricerca della proposizione generale della logica per introdurre una definizione sempre più sfumata dei giochi del linguaggio dei quali, come in parte si è già visto, non è possibile offrire una forma precisa, ma solo rapporti di «vaga somiglianza (cfr. anche Garver 1994):

«Come faremo allora a spiegare a qualcuno cos'è un gioco? Io credo che gli descriveremo alcuni *giochi*, e poi potremmo aggiungere: “questa, e *simili* cose, si chiamano ‘giochi’”. E noi stessi, ne sappiamo di più? Forse soltanto all'altro non siamo in grado di dire esattamente che cos'è un gioco? – Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini perché non sono tracciati. Come s'è detto, possiamo – per uno scopo particolare – tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto! Tranne che per questo scopo particolare» (PU: §69).

3.4 *L'interpretazione biologica*

Per venire invece al tema delle «forme di vita» occorre guardare più attentamente al testo in cui è possibile incontrarne il maggior numero di ricorrenze, ovvero a PU. Qui il termine si trova impiegato solo 5 volte: tre nella prima parte (quella composta presumibilmente negli anni che vanno dal '41 al '46) e due, nella seconda (la sezione completata tra il '47 e il '49 in Irlanda). Tale uso avviene in un modo che difficilmente può essere definito univoco. Da una parte, infatti, Wittgenstein sembra fare riferimento a un contesto culturale d'uso (dei giochi) del linguaggio, ovvero a una modalità di impiego dei concetti basata sull'insieme mutevole della attività riconosciute (e immaginate) come fondanti da una comunità linguistica (PU: §19; §23; §241):

«È facile immaginare un linguaggio che consista soltanto di informazioni e di ordini dati in combattimento. – O un linguaggio che consista soltanto di domande e di un'espressione per dire sì e no. E innumerevoli altri. ----- E immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita» (PU: § 19);

«Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? – Di tali tipi ne esistono innumerevoli: innumerevoli tipi differente d'impiego di tutto ciò che chiamiamo “segni”, “parole”, “proposizioni”. E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati. (Un'*immagine approssimativa* potrebbero darcela i mutamenti della matematica). Qui la parola “gioco linguistico” è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita» (PU: § 23);

«Così, dunque, tu dici che è la che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!”. – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma delle forma di vita» (PU: §241);

Dall'altra parte, invece, egli sembra fare riferimento all'aspetto fattuale delle *Lebensformen*: all'idea cioè che al di sotto dei giochi linguistici vi sia un dato non articolabile, né descrivibile, urtando contro il quale il filosofo è in grado di comprendere il limite e il senso del suo agire:

«Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? E che cosa non può fare? – Come lo faccio io? – Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita. (Un concetto che si riferisca a un carattere della scrittura umana, non può essere applicato a esseri che non posseggono la scrittura)» (PU: II, p. 229);

«Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*» (PU: II, p. 295)³⁹.

Limitandoci, per il momento, a uno sguardo di insieme sulle citazioni elencate non si può non notare la possibilità che anche nei primi tre riferimenti si possa leggere oltre a un significato «culturale» delle forme di vita, anche un rimando a una sfera d'azione che può essere definita in un senso lato «biologica». Nei paragrafi §19 e §23, Wittgenstein fa due affermazioni che a dispetto della loro apparente identità sono interpretabili in modi diversi. Nella prima (PU: §19), appare chiaro il legame che sussiste tra i concetti di «forme di vita» e «immaginazione» e dunque la coincidenza tra una certa configurazione grammaticale delle pratiche e quella di una cultura che con esse si identifica. Il concetto di «immaginazione» è qui posto a diretto contatto con il lato contingente delle *Lebensformen*, nonché con la possibilità di trasformarle o abbandonarle. Immaginare, per Wittgenstein, sembra esprimere cioè sia la capacità di collegare le *nostre* parole con quelle che una determinata cultura esprime *con* (e *per*) noi (cfr. Cavell 1998: p. 65) sia il potere di estendere la nostra capacità immaginativa al di là di quella a cui una certa visione delle cose ci vincola attraverso la normalizzazione delle prassi linguistiche. (cfr. Cap. 2: §5).

³⁹ Se questa suddivisione è corretta, o per lo meno plausibile, lo è in modo tale che non può essere considerata né in maniera rigida, né in maniera per così dire «evolutiva» (come se cioè vi fosse una evoluzione e una maturazione di certe riflessioni sul concetto di «forma di vita»). Non si deve pensare, in altre parole, che Wittgenstein abbia in mente di dedicare una prima parte della sua opera all'analisi del significato culturale delle *Lebensformen* e un'altra, alla descrizione dei suoi tratti più propriamente naturali. Lo scopo di questa divisione è piuttosto di far risaltare il suo interesse per la dimensione antropologica degli usi linguistici che, a mio avviso, spicca con maggiore evidenza solo negli ultimi anni della sua vita e, in particolare nelle riflessioni sulla psicologia e la matematica. Non si vuole suggerire quindi che le forme di vita ricevano una formulazione più compiuta a partire dalla seconda parte di PU, ma che occorre considerare queste accezioni come testimonianze di un cambio di prospettiva da parte di Wittgenstein.

Nella seconda, invece (PU: §23), tale identità sembra variare in funzione del riconoscimento di una maggiore estensione delle «forme di vita» rispetto alle prassi verbali. Wittgenstein non scrive che linguaggio e forme di vita coincidono, bensì che «il parlare il linguaggio *fa parte* di un'attività» – o appunto «di una forma di vita»; (*Ibidem*) – e che quindi l'attività linguistica si delinea su uno sfondo di azione più ampio del linguaggio, della quale quest'ultimo costituisce solo una parte. Egli cala, in altri termini, gli *Sprachspiele* in un contesto pragmatico maggiormente esteso di quello composto dalla sola componente linguistica, e in cui quindi la manifestazione degli atti è legata alle nostre attività di esseri umani (comandare, descrivere, costruire, riferire, fare congetture, elaborare un'ipotesi, rappresentare i risultati di un esperimento, inventare e leggere una storia, recitare, cantare, sciogliere indovinelli, raccontare risolvere un problema, tradurre, chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare; Cfr. PU: §23). Tali tipi di condotta difficilmente si possono ricollegare a un ipotetico intento da parte di Wittgenstein di dividere i comportamenti più propriamente istintivi, ovvero non bisognosi di addestramento in quanto per così dire «innati» nell'individuo, dalle prassi che invece esprimono gli abiti e le forme di ciò che chiamiamo «cultura». Si può anzi credere che egli non fosse minimamente interessato a identificare tra loro azioni classificabili in tal senso e che anzi, proprio per la insensatezza (e forse anche la difficoltà) di isolare le componenti sociali e naturali di ogni agire, ritenesse tale operazione del tutto priva di interesse⁴⁰ se non addirittura futile. Tale sovrapposizione, tuttavia, sembra essere suggerita qualche riga successiva, a proposito di una possibile analogia che Wittgenstein riscontra tra i modi di agire prettamente umani e i comportamenti pre-linguistici istintivi degli animali. Dopo aver asserito che in questi ultimi non si incontrano «facoltà spirituali», nella misura in cui è

⁴⁰ Come sarebbe possibile infatti descrivere alcune azioni come il comandare il pregare, il raccontare, il cantare, ecc., in un'accezione esclusivamente sociale o biologica? Come si potrebbe in altri termini tracciare lo spartiacque tra un'azione (ritenuta) ascrivibile al patrimonio genetico-biologico dell'uomo, ovvero innata e presente nel bagaglio delle sue reazioni istintive, e un'azione che invece sorge come l'esclusivo risultato di una possibile configurazione sociale della vita? La tendenza a dare degli ordini è un certamente, in alcuni ambiti, un modo istintivo del comportamento umano. In molti casi, anzi, è persino necessario che vi sia qualcuno o un'entità in grado di esercitare il suo potere per governare o gestire la condotta degli uomini. Tuttavia, la naturalità che riconosciamo a questo tipo di condotta è diversa da quella che siamo disposti ad attribuire ad altri comportamenti altrettanto naturali, come il correre, il mangiare o il dormire. Mentre infatti questi ultimi possono essere svolti anche in completa solitudine, senza cioè l'apprendimento delle regole del loro impiego, i comportamenti elencati da Wittgenstein (comandare, obbedire, raccontare, calcolare, misurare, giudicare, ecc.) non possono essere fatti rientrare in uno dei poli della dicotomia natura/cultura e anzi, sembrano collocabili su una soglia difficilmente identificabile. Come infatti, vedremo più avanti, è possibile leggere il significato dell'uso del termine «naturale» anche in un'accezione sociale più ampia, che abbraccia al suo interno oltre che le reazioni istintive di base condivise con il regno animale anche quei comportamenti tipici dell'uomo che possono essere definiti naturali in senso più ampio e che non escludono la possibilità di agire in modo altrettanto istintivo anche in quei casi in cui si è dinanzi ad applicazioni normative di concetti e prassi.

preclusa loro la parola e quindi, in senso lato, il pensiero («non pensano e pertanto non parlano»); PU :§25), Wittgenstein sembra ammettere per essi la possibilità di condividere con gli uomini alcune forme «primitive» di linguaggio e pertanto certi usi elementari della comunicazione pre-linguistica. Nel paragrafo §25 egli fa riferimento, inoltre, ad alcune attività tipiche umane come «il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare» (*Ibidem*), già apparse qualche pagina prima a proposito dei possibili usi non rappresentativi del linguaggio e che in tale contesto sono citate per essere poste sullo stesso piano di altre azioni condivise con gli animali («il camminare, il mangiare, il bere e il giocare») le quali a loro volta si trovano «a far parte» di ciò che PU chiama la «nostra storia naturale»⁴¹:

«Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: “non pensano, e pertanto non parlano”. Ma appunto: non parlano. O meglio: non impiegano il linguaggio – se si eccettuano le forme linguistiche più primitive. – Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, *fanno parte* della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare» (PU: §25; corsivo mio).

Il fatto inoltre che in PU ricorra di nuovo l'espressione «fare parte di» per indicare l'appartenenza dei giochi primitivi del linguaggio alle forme di vita, suggerisce che Wittgenstein non abbia in mente l'idea di una perfetta coincidenza tra di esse, e che anzi sia proteso verso la nozione di una loro contemporanea separazione e connessione, come del resto sembra venire ribadito, in modo esplicito, anche all'inizio della seconda parte di PU per i fenomeni dell'attesa e della speranza, (da lui definiti «modificazioni» della forma di vita, ovvero trasformazioni culturali di quegli atteggiamenti innati e condivisi con gli animali (e forse con altri esseri viventi), a cui noi ci riferiamo nell'usare il termine «sperare», o quando più propriamente «speriamo»⁴²; PU: II, p. 229). Tale divisione,

⁴¹ Wittgenstein non sempre appare coerente a riguardo. Egli afferma, ad esempio, in BPP, che i «fatti della storia naturale» sono quelli che indicano «più o meno la differenza dell'uomo dalle altre specie animali» (BPP: II, §18) ad esempio, il pensare, il provare sentimenti, ecc., o altri tipi di attività come «il seguire una regola» «il dare una definizione», il «misurare» e i suoi relativi concetti (PU: I, §1109), ovvero l'insieme di tutti quei fatti che se in PU lasciano aperta la possibilità di considerare la condivisione del medesimo dato biologico da parte di uomini e animali, in BPP specificano la distanza dei primi dalle forme di vita dei secondi. Un ulteriore riferimento alla «storia naturale degli uomini» si trova inoltre nel paragrafo §415 di PU in cui Wittgenstein identifica, di nuovo, il compito del filosofo con la descrizione imparziale dei fatti che comunemente gli si trovano «sott'occhio»: «Ciò che noi forniamo sono, propriamente, osservazioni sulla storia naturale degli uomini; non però curiosità, ma costatazioni di cui mai nessuno ha dubitato e che sfuggono all'attenzione perché ci stanno continuamente sott'occhio» (PU: §415); ma anche in BT: «Di certo si potrebbero considerare le regole del gioco degli scacchi come proposizioni della storia naturale degli uomini. (Così come i giochi degli animali vengono descritti nei libri di storia naturale)» (BT: XII, §87).

⁴² La speranza, infatti, come in generale tutti i fenomeni intenzionali (quali il «significare», il «desiderare», l'«aspettare», il «congetturare», l'«ipotizzare», ecc), è possibile solo all'interno del linguaggio, lì dove cioè «aspettazione e adempimento si toccano» (PU: §445). Essa è resa possibile dalla relazione interna stabilita

pertanto, proprio per la difficoltà di discernere con nettezza azioni naturali e azioni sociali risulta impura lasciando supporre, con buona pace degli interpreti monisti, che le forme di vita a cui Wittgenstein si riferisce siano da ascrivere più che a un ambito esclusivamente linguistico, o se si vuole trascendentale (in cui cioè linguaggio e forme di vita coincidono) a uno che abbraccia al suo interno la possibilità di concepire comportamenti e reazioni che non sono di dominio esclusivo degli uomini ma che possono essere condivisi, a un livello biologico elementare, anche da altri esseri viventi (o da un'ulteriore forma di vita non identificata). Detto in altre parole: se la lettura monista tende a individuare, in ciascuna espressione delle forme di vita, le condizioni di senso di ogni asserto linguistico, e dunque a ricondurre a un'unica immagine del mondo la complessità variabile delle diverse rappresentazioni dei fatti sociali e naturali degli eventi, quella «empirico-plurale» si occupa di porre in risalto la molteplicità delle *Lebensformen* anche su di un piano propriamente biologico che abbraccia, al di là delle pratiche ordinarie cristallizzate nelle varie culture, il complesso di tutti quegli atteggiamenti e reazioni che legano uomini e animali in una comune «storia». Quest'ultima quindi non si limita a definire la pluralità delle forme di vita attraverso il mero riconoscimento della dipendenza delle prassi linguistiche dai modi sociali di impiego delle norme che disciplinano l'uso delle parole (e delle azioni) di una determinata collettività, ma ne mette in risalto il carattere molteplice per mezzo dell'ammissione, non sempre esplicitata, della possibilità di ricomprendere al loro interno tutti quei modi di agire e reagire che definiscono l'intreccio della dimensione umana con quella animale. La molteplicità in altri termini, non riguarda solo il piano delle differenti rappresentazioni culturali ma anche quella che è possibile riscontrare, su un piano istintivo naturale, nelle forme di vita propriamente non umane.

dalla grammatica del linguaggio la quale è l'unica in grado di prescrivere cosa rappresenta una soddisfazione delle nostre aspettative e cosa invece una delusione. Questa definizione concettuale degli atti intenzionali, del resto, non giunge come una riflessione inedita nell'opera del '53. Essa ha infatti alcune enunciazioni molto simili in due passi di pochi anni distanti tra di loro: «Io vedo che l'azalea è rossa. In questo senso vedo anche non è blu. Non è che la mia conclusione si allacci a ciò che è visto: – no, io l'apprendo immediatamente in ciò che vedo. L'evento che subentra all'aspettativa le dà una risposta; vale a dire che nel subentrarle consiste il darle una risposta. Non può quindi sussistere il problema se si tratti realmente della risposta» (WWK: p. 87); «L'aspettativa di *p* e il verificarsi di *p* corrispondono pressappoco alla forma vuota di un corpo e alla sua forma piena. Qui *p* corrisponde alla forma del volume, e i modi differenti nei quali questa forma è data corrispondono alla distinzione tra l'aspettativa e il suo verificarsi» (PB: §34; cfr. anche §56). Come osserva inoltre Gargani (2008), nella descrizione del carattere concettuale degli atti intenzionali si intravede, oltre che la volontà da parte di Wittgenstein di descrivere in termini esclusivamente linguistici i nostri rapporti con il desiderio e il suo soddisfacimento, anche la critica alla concezione russelliana (Russell 1921) del soggetto, secondo la quale il soddisfacimento dell'aspettativa, tanto di un desiderio quanto di una congettura, risiede in una relazione a tre, esterna, tra «il pensiero o la proposizione» (*the thought or proposition*) presente nella mente dell'individuo, il «fatto» (*the fact*) e un terzo evento (*a third event*) che rappresenta il «soddisfacimento dell'aspettativa» (*the fulfilment of the expectation*). (cfr. Russell 1921: pp. 75-76 e Gargani 2008: p. XX-XXV).

3.5 L'approccio monista: l'interpretazione trascendentale

Prima di approfondire il significato dell'espressione «storia naturale», la cui complessità è immediatamente riconoscibile dall'apparente contraddizione con cui essa tiene insieme la dimensione storico-contingente delle prassi con la dimensione arbitraria dei comportamenti pre-linguistici umani, vorrei soffermarmi un momento sui passi citati e provare a spiegarne il contenuto attraverso il riferimento al dibattito sulle forme di vita. In particolare, vorrei mettere in evidenza il ruolo che in essi gioca la coniugazione grammaticale e soprattutto evidenziare le ragioni che hanno dato origine al dibattito tra interpreti monisti e pluralisti. A partire da esse, cercherò quindi di spiegare in che termini sia la lettura trascendentale che quella empirica, mancando di un'adeguata interpretazione del testo wittgensteiniano, pongono la riflessione dinanzi a un'alternativa che non tiene sufficientemente conto né del ruolo trasformativo dell'immaginazione, né della facoltà del pensiero di introdurre momenti di crisi nei giochi del linguaggio. Ma procediamo con ordine e cerchiamo innanzitutto di analizzare il contenuto delle interpretazioni wittgensteiniane.

Uno degli aspetti che balza agli occhi per chi legge con attenzione i passi citati, riguarda il numero grammaticale del concetto di «forme di vita» che, a eccezione dell'ultima occorrenza (PU: II, p. 295), si trova coniugato al singolare e solo una volta al plurale⁴³. Alcuni interpreti come quelli che, nell'introduzione del capitolo, ho chiamato «monisti», attribuiscono particolare rilievo alla rarità della forma plurale delle *Lebensformen* (ad esempio, Garver 1994), sottolineandone in particolare la continuità teorica con l'indagine sui limiti del senso presente nella prima opera di Wittgenstein. Questi ultimi ritengono che l'intento del filosofo austriaco sia di trovare un fondamento univoco alle nostre pratiche ordinarie (o un limite linguistico al loro significato) in grado di restituire una cornice interpretativa dei fatti condivisa da tutti gli uomini e capace di fornire i concetti e le norme attraverso cui le comunità (esistenti o virtuali) strutturano *universalmente* il loro modo di agire e pensare. Secondo Williams, ad esempio, che di tale approccio è uno dei rappresentanti più significativi, la riflessione di Wittgenstein non si porrebbe a grande distanza dall'indagine compiuta in TLP. Essa infatti ripresenterebbe, da un punto di vista allargato, quello del «noi» umano, un'analisi simile alla ricerca svolta nell'opera del '21 sui limiti del senso. L'intento di Williams è di superare, in una direzione

⁴³ Per un elenco completo delle ricorrenze del termine «*Lebensformen*» si rimanda a Padilla Gálvez, Gaffal (2011: pp. 7-8, n.1).

trascendentale, l'ambiguità semantica delle forme di vita che, se per certi versi sembra indicare la presenza di un gruppo umano più o meno esteso di individui (il «noi» contrapposto a un ipotetico «loro»: «noi europei, noi uomini del XXI secolo, noi umani in quanto distinti dai marziani»; Andronico 1997: p. 265), per altri, si riferisce a una sorta di soggettività non oltrepassabile e coincidente con i limiti del linguaggio. Rigettando ogni possibile lettura antropologica delle *Lebensformen* Williams afferma, in buona sostanza, due cose: 1) che il fatto di essere in possesso di un certo linguaggio, o di vivere in un determinato contesto storico-sociale costituisce un «dato trascendentale» invalicabile, ovvero un limite a ciò che per noi è possibile asserire in maniera sensata e 2) che la possibilità di immaginare forme di vita alternative alla nostra, non ci espone alla contingenza dei nostri usi e costumi, alla loro infondatezza e precarietà, ma rivela l'impossibilità di uscire dal nostro sguardo univoco sugli altri (esse, infatti, si danno sempre «per noi», ovvero all'interno del nostro punto di vista)⁴⁴ ponendo quindi in evidenza l'immutabilità antropologica del nostro quadro interpretativo:

«All'interno del nostro punto di vista, del nostro avvicinarci al punto in cui cominciamo a perdere il controllo su di esso, le cose cominciano ad essere irrimediabilmente strane per noi. Le alternative immaginate non sono alternative *a* noi, sono alternative *per* noi, segnali di quanto potremmo andare lontano pur rimanendo dentro il nostro mondo – mondo lasciando il quale non vedremmo qualcosa di diverso, ma semplicemente smetteremmo di vedere» (Williams 1974: p. 292).

Una lettura profondamente diversa da quella di Williams è data invece dagli interpreti «pluralisti». Secondo quest'ultimi, l'occorrenza alternata dei termini «forme» e «forma» dinanzi all'espressione «vita» più che rappresentare una prova a favore della definizione naturale delle *Lebensformen*, ovvero un richiamo ai nostri modi istintivi di parlare e agire, denota un loro carattere spiccatamente molteplice, che come tale può essere riferito tanto all'aspetto normativo quanto a quello biologico. Tali studiosi, in altre parole, supportati anche dalla ricorrenza dell'articolo «una» di fronte a ogni impiego del termine, pongono l'accento sull'aspetto fattuale delle forme di vita esaltandone il tratto sociale a discapito di

⁴⁴ Scrive Williams: «qualsiasi scoperta empirica potessimo fare riguardo al nostro punto di vista sul mondo, ad esempio che era condizionato dalle nostre parole numerabili, o da qualsiasi altra cosa, sarebbe essa stessa un fatto che saremmo in grado di capire nei termini del nostro punto di vista sul mondo, e solamente in quei termini; e qualsiasi cosa non potessimo capire radicalmente, perché al di fuori dei confini del nostro linguaggio, non sarebbe qualcosa di cui potremmo giungere a spiegare la nostra incomprendimento – non potrebbe diventare chiaro che cosa vi era di sbagliato in essa o in noi» (Williams 1974, in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 283).

quello naturale considerato invece, per tradizione filosofica, unico e immutabile⁴⁵. Tra questi, un filosofo come Malcolm, ad esempio, ritiene che lo scopo di Wittgenstein sia di evidenziare la dimensione empirica delle forme di vita, la quale a suo avviso è deducibile dalla descrizione dei diversi comportamenti umani analizzati a partire dagli anni '30⁴⁶ (e non quella antropologica o trascendentale alla Williams). Egli, in particolare, crede che il «noi» a cui PU si riferisce non rappresenti un «discendente plurale dell'Io» *tractariano* (Williams 1974: p. 293)⁴⁷, ma un gruppo «reale di esseri umani» (Malcolm 1982) dotato di abitudini e comportamenti diversi da quelli con cui siamo soliti trafficare quotidianamente. Malcolm è cioè persuaso che il carattere sperimentale dei giochi del linguaggio lungi dal riflettere il bisogno di trovare un limite ai processi di senso, esprima al contrario l'esigenza più radicale di riconsiderare, attraverso l'immaginazione, il nesso che esiste, da un punto di vista sociale, tra linguaggio e forme di vita («Immaginare un linguaggio è immaginare una forma di vita»; PU: §19), parole e norme.

A suo avviso, l'errore di una posizione come quella di Williams consiste sia nell'ignorare l'impossibilità, più volte invocata da Wittgenstein, di tracciare un limite «esterno» alla molteplicità indefinita dei giochi del linguaggio («Non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare»; PU: §103), sia nell'ignorare la portata anti-identitaria di ogni osservazione antropologica, che non si limita a identificare ciò che è dato *a noi* con ciò che è dato *per noi*, ma che si sforza anzi di immaginare forme di vita alternative alla *nostra*:

«Le alternative immaginate non sono alternative *a noi*: sono alternative *per noi*, segnali di quanto potremmo andare lontano pur rimanendo dentro il nostro mondo – mondo lasciando il quale non vedremo qualcosa di diverso, ma semplicemente smetteremmo di vedere» (Williams 1974: p. 292).

Un aspetto che, a volte, invece, rende difficile operare con nettezza la divisione tra interpreti trascendentali e interpreti empiristi deriva dalla possibilità di incontrare, tra i primi, posizioni che si possono definire al contempo biologicamente moniste e culturalmente pluraliste, ovvero in grado di ammettere insieme alla presenza di un *unico* sistema universale di attività naturali (il «nostro») anche l'esistenza di più culture che

⁴⁵ Qui per «naturale» si intende l'insieme dei comportamenti e delle reazioni istintive che identificano l'uomo in quanto specie-specifica.

⁴⁶ La posizione di Malcolm su tale aspetto è tuttavia oscillante. Qualche anno dopo infatti, egli arriverà a individuare per l'uomo l'esistenza di un'unica natura umana, lasciando irrisolta la questione del rapporto tra forme di vita wittgensteiniane e giochi del linguaggio: «*We go on, all agreeing, following rules and applying rules in new case-without guidance. Other than the past training, there is no explanation. It is an aspect of the form of life of human beings. It is our nature*». (Malcolm 1986: p. 181). Su tale questione, si rimanda a Garver (1994: p. 240-243).

⁴⁷ Cfr. Andronico 1998: p. 45.

proprio in esso trovano il loro fondamento ultimo (Conway 1989; McGinn 1984; Haller 1981). Questa ambiguità tuttavia non deve sorprendere. Si è visto infatti che le analisi delle *Lebensformen* riportate dagli interpreti monisti sono a volte pervase di empirismo e che non di rado tra esse è possibile trovare descrizioni che vanno da una identificazione di tipo biologico-naturale a una fenomenologico-esistenziale. Un autore particolarmente rappresentativo di tale posizione è Gier (1981). Secondo quest'ultimo, Wittgenstein adopererebbe l'espressione «*Lebensformen*» per evidenziare il ruolo normativo svolto dal concetto di «vita» nella definizione grammaticale degli usi del linguaggio. Le *Ricerche* wittgensteiniane altro non sarebbero, a suo avviso, che una sorta di «fenomenologia esistenziale» volta a ricondurre la filosofia al terreno scabro del mondo della vita», al suolo «condizionato dalla storia e dalla società» espresso da una determinata configurazione del vivere associato (Gier 1981: p. 199). Gier è persuaso che alla base dei giochi linguistici wittgensteiniani, si trovi qualcosa come una condizione di possibilità formale del significato, «un *primum* metafisico del senso» (Gier 1981: p. 70), in grado di garantire la significatività e la correttezza delle nostre espressioni al di là di ogni ulteriore spiegazione causalistica o finale. Egli inoltre attribuisce alle *Lebensformen* – intese come «condizioni formali» o «modelli nel tessuto delle nostre vite» – un tratto categoriale che è tipico della filosofia kantiana e che, per certi versi, può venire accostato agli esistenziali delle filosofie fenomenologiche del primo novecento: «esse [le forme di vita] sono gli equivalenti esistenziali delle condizioni di possibilità dell'esperienza kantiana [...] e svolgono una funzione trascendentale» (Gier 1970: p. 32).

Una posizione analoga a quella di Gier si trova anche nell'opera da Rentsch (1995). Nel suo saggio dedicato al rapporto tra Heidegger e Wittgenstein, Rentsch attribuisce alle forme di vita un ruolo fondazionale analogo a quello riconosciuto da Gier, istituendo un parallelo tra il concetto di «*Lebensform*» e il concetto di «situazione» delle filosofie esistenziali del primo '900. Questa interpretazione, come già quella di Williams⁴⁸, ritiene

⁴⁸ Non sono solamente Gier, Williams e Rentsch a individuare nelle forme di vita le condizioni di possibilità della significazione. Oltre a essi vi sono anche Cavell, del quale ci si occuperà con particolare attenzione nel terzo capitolo, Lear (1986) e Baker (1984). Per il primo di questi ultimi due, l'analisi di Wittgenstein, nella misura in cui si dimostra, in parte, non-revisionista (non in grado, cioè, di interferire con le pratiche e i costumi di una determinata cultura; cfr. PU: §124; anche se come vedremo tale tesi è sostenibile solo in parte) è del tutto analoga a quella *riflessiva* svolta da Kant nello studio della legittimità dell'applicazione dei concetti agli oggetti (Cfr. Andronico 1998: p. 54). Lear mostra come sia possibile individuare un contributo soggettivo della mente anche nella filosofia del secondo Wittgenstein attraverso, ad esempio, il riconoscimento oggettivo del principio di non-contraddizione, la cui verità non può essere determinata dalle credenze di una certa tribù di uomini, ma dall'osservazione del modo in cui ciascuno è in grado di riconoscerne da solo la validità universale: «Anche nel caso di Wittgenstein dovrebbe essere possibile far vedere perché la sua indagine non sia “riflessivamente destabilizzante”, perché ad esempio, noi non arriviamo a considerare la legge di non-contraddizione come una mera credenza della nostra tribù [...] ma in

che in PU esista un richiamo ai limiti trascendentali del linguaggio e che l'indagine sulle sue forme sia in grado di tracciare il confine lungo il quale è possibile incontrare quei «fatti generali del vivere» che «concorrono alla definizione di ciò che è l'uomo in quanto tale» (Rentsch 1985: p. 74 in Andronico 1998: p. 62). A differenza di Rentsch, tuttavia, Gier conferisce un ruolo fondante anche alla *Leben*. A sostegno delle sue affermazioni, egli cita alcuni passaggi di PG (PG: §§29), in cui Wittgenstein riferendosi alla capacità del linguaggio di «incidere» sulla vita, riconosce la possibilità di una distinzione tra essa e le parole che la designano. L'idea che giace alla base di questa concezione si trova al di là del semplice affermare che le *Lebensformen* rappresentino le condizioni di possibilità del significato. Gier attribuisce infatti un carattere normativo alla «*Leben*» ignorando uno dei capisaldi di tutta l'analisi wittgensteiniana riguardante l'impossibilità di individuare qualcosa come un fondamento, o un'essenza, al di fuori del linguaggio (cfr. Andronico 1998: pp. 60-61, 72).

Tuttavia, anche in questo caso, nonostante sia possibile sottolineare l'incomprensione da parte di Gier del senso dei passaggi citati, in cui Wittgenstein più che sottolineare un rapporto di maggiore autenticità della vita rispetto al linguaggio sembra rimarcare la circolare dipendenza, è difficile non notare una certa esitazione da parte proprio di quest'ultimo nel definire, in maniera univoca, i rapporti tra forma e vita («Ma il significato della parola non è parte della nostra vita?!»; *Ibidem*), come del resto è anche testimoniato da tutta una serie di affermazioni che precedono e seguono PU. La stessa citazione di BT,

fin dei conti la riteniamo oggettiva e necessaria» (Andronico 1998: pp. 56-57). Ma non è solo per l'individuazione di un lato soggettivo che Lear arriva a individuare dei tratti kantiani nel pensiero di Wittgenstein (Cfr. Andronico 1998: pp.53-58). Insieme a esso, c'è anche l'idea che la filosofia di PU sia un «*act of pointing*», ovvero il tentativo di identificare ogni affermazione sulla *Lebensform* come «facente parte della stessa forma di vita» (Lear 1982: p. 385, trad. cit. in Andronico 1998: p. 50). Egli usa, in tal contesto, l'espressione «*to be so minded*» per riferirsi agli interessi e ai modi di seguire una regola di una determinata cultura, ponendo in rilievo, come già Williams, non tanto la dimensione plurale delle *Lebensformen* (cosa che lo renderebbe un interprete empirista) quanto quella che necessariamente una cultura deve possedere per essere definita tale. Detta diversamente, Lear ritiene che se in Wittgenstein è possibile trovare riferimenti a forme di vita «*other-minded*» dalla nostra, non è tanto per indicare la reale esistenza di modi di vivere alternativi al nostro, quanto per comprendere l'estensione del limite delle nostre asserzioni sensate, per dare ovvero la misura di quanto le nostre proposizioni possono essere proiettate in contesti linguistici diversi da quelli in cui solitamente sono usate. In tal senso, come giustamente osserva Andronico (1998), la sua prospettiva può essere definita contemporaneamente antropologica e filosofica (Andronico 1998: p. 58). Una posizione non molto differente da quest'ultima è la tesi di Baker. Secondo Baker, le forme di vita denoterebbero in maniera esplicita «i limiti della nostra intellegibilità» (Baker 1984: p.284) esprimendo «tutto ciò che è comune tanto alla specie quanto alla comunità umana» (Andronico 1998: p. 59). Gli argomenti addotti da Baker, come riporta Andronico (1998), sono sostanzialmente due: il primo concerne l'impossibilità di uscire dalla forma di vita per immaginarne altre, data l'impossibilità di operare qualsiasi confronto a partire da una forma di vita che non sia la propria; il secondo riguarda l'aspetto indicibile ed esclusivamente mostrabile delle forme di vita che ricalca essenzialmente la vecchia distinzione tra dire e mostrare presente in TLP. Baker giustifica in tal modo le scarse ricorrenze del termine nell'opera di Wittgenstein, ed arriva per questo, seguendo il filo del paragone con l'impostazione trascendentale del senso in TLP, a identificare nelle forme di vita ciò che in una comunità rende possibile il significato. Per tal ragione, come osserva Andronico, la sua posizione non dista molto da quella di Gier e Rentsch.

riportata da Andronico per mostrare di nuovo l'errore di Gier, non consente di eliminare così facilmente i dubbi che sorgono a proposito dell'impiego del termine «vita». Si legge infatti in BT: «Se cediamo le redini al linguaggio e non alla vita, allora sorgono i problemi della filosofia» (BT: XIV: §10). Anche se il contesto di appartenenza di tale riflessione sembra lontano dal sostenere «una teoria dell'autenticità della vita contrapposta all'inautenticità del linguaggio» (Andronico 1998: p. 75), c'è tuttavia da osservare che più volte Wittgenstein, come in questo caso, si riferisce a una differenza tra forme di vita e *Sprachspiele* che, se in nessun luogo testuale si trova esplicitamente asserita è, tuttavia, ammessa in molte delle osservazioni posteriori a PU (soprattutto negli scritti sulla psicologia e sulla matematica)⁴⁹.

Sulla scia, infine, dell'interpretazione di Gier è possibile incontrare altri due autori particolarmente citati nel dibattito su Wittgenstein, e che a differenza del primo rimarcano il lato comportamentale delle forme di vita, in luogo di quello fenomenologico: Garver (1994) e O' Connor (2008). Secondo questi ultimi, alla base delle riflessioni wittgensteiniane ci sarebbe il desiderio di evidenziare più che l'incommensurabilità dei giochi linguistici, la possibilità di metterne in risalto le somiglianze attraverso l'esibizione di un'unica forma di vita naturale condivisa (Garver 1994: p. 247⁵⁰; O' Connor 2008: p.

⁴⁹ È difficile quindi dare per assodato il significato di questa riflessione, e soprattutto ammettere con tranquillità che Wittgenstein, già in quegli anni, avesse chiaro in mente il rapporto che sussiste tra vita e linguaggio. A volte, infatti, si ha come l'impressione che egli non abbia interesse a mostrare tali differenze, o a esibire questi problemi come questioni propriamente filosofiche. Il suo sembra piuttosto un percorso incerto, fatto di continui ripensamenti ed esitazioni, per il quale forse il tentativo di trovare una teoria sistematica o una rappresentazione coerente rischia di risultare fuorviante.

Le letture a carattere ricostruttivo sembrano ignorare tali incertezze e assumere invece che ciò che Wittgenstein scrive nel periodo della propria formazione (prima di PU, ammesso che PU rappresenti davvero il risultato di qualcosa come un'evoluzione o una maturazione filosofica) sia ricostruibile sulla base di quanto poi egli afferma negli anni successivi. Spesso si assiste così a una ricostruzione globale del suo pensiero che si potrebbe definire di stampo hegeliano, in cui la spiegazione di ciò che egli dice può essere dedotta da ciò che viene asserito successivamente e dove pertanto i contenuti che non appaiono chiari in un determinato momento diventano poi comprensibili sulla base di quanto viene affermato negli anni successivi. Una lettura di tal tipo sacrifica quindi la complessità e le incertezze delle riflessioni di un autore sull'altare di un'immagine univoca e ripulita del suo pensiero il quale quindi, in luogo di risaltarne la forza dei movimenti e delle contraddizioni, ne restituisce un quadro coerente e esente da dubbio. È improbabile se non impossibile trovare un complesso di asserzioni sulle forme di vita così coerente da lasciar credere che in Wittgenstein vi sia un impiego univoco di tale concetto. Wittgenstein è sprovvisto di una tesi sulle forme di vita, né tanto meno possiede una posizione chiara a proposito dei loro tratti determinanti. E questo non tanto per un difetto di precisione quanto per un rifiuto di dare una definizione del linguaggio, per il desiderio ovvero di spingere il lettore a trovare attraverso di esso sia lo sfondo in cui si trova collocato, sia lo spazio per esprimersi nella propria cultura di riferimento.

⁵⁰ «Wittgenstein does sometimes imagine people who have a different form of life from hours – the builders (PU: §2, §6) for example; or the person who counts by two, as he thinks, by counting by four after one thousand (PU: §185); or the woodsellers (BGM I, §148), who sell their wood according to the area it covers rather than according to volume. But these cases do not connote that there are differences among actual human forms of life. On the contrary. By their divergence from our common practices, they make evident how much we have in common» (Garver 1994: p. 247).

75⁵¹). Secondo Garver, in particolare, l'idea di Wittgenstein non è di identificare o usare in modo interscambiabile linguaggio e *Lebensformen* (Cfr. Garver 1994: p. 245), ma di mostrare che quest'ultime, nonostante il loro impiego sia in alcune circostanze volto alla descrizione di modelli sociali, sono chiamate in causa per fare riferimento a configurazioni naturali del vivere inquadrabili in categorizzazioni biologiche particolari: «bovine, acquatiche, canine, rettiliane, umane, feline, leonine, ecc.» (Garver 1994: p. 240).

Garver inoltre argomenta che una delle ragioni⁵² per cui le forme di vita sono spesso interpretate in senso plurale riguarda, oltre che una trascrizione poco attenta delle citazioni di PU – frequente, a suo avviso, in filosofi come Cavell (1979), von Morstein (1980) e Pitcher (1964)⁵³ – anche l'influenza sottolineata da alcuni interpreti (su tutti Janik, Toulmin 1972) dell'opera di Spranger (1921) sul pensiero di Wittgenstein. Secondo quest'ultimo, in particolare, le forme di vita denoterebbero il complesso di tutti gli stili di vita specificamente umani che convivono all'interno di una comunità, ovvero l'insieme delle condotte ascrivibili agli individui delle classi di un certo corpo sociale. Sarebbero così forme di vita tutte quelle che, a suo avviso, sono costituite, dai «banchieri, dai tassisti, dai contadini e dalle casalinghe», o che annoverano tra i loro membri «i sunniti, gli sciti, gli atei, gli ebrei, i cattolici e i protestanti, ecc.» (Garver 1994: p. 247). Spranger sembra quindi escludere dal suo ragionamento alcun tipo di connessione tra giochi linguistici e forme di vita, e rivolgere il suo interesse più che a un specifico uso del linguaggio o a un dato invariabile del comportamento umano a «identità di tipo etnico, linguistico o occupazionale» (*Ibidem*), ovvero a specifiche suddivisioni categoriali di soggetti. Per tale ragione, Garver, anche riconoscendo la probabile conoscenza da parte di Wittgenstein delle tesi di Spranger, rigetta l'ipotesi di Janik e Toulmin, tornando a ribadire che le attività paradigmatiche per la comprensione delle *Lebensformen* nella seconda parte di PU (in particolare in PU: §241; II, p. 228; pp. 295-296) – lì «dove l'accordo nelle forme di vita è invocato come un'interruzione dell'indagine» – non sono il lavoro o l'adozione di un determinato credo religioso ma «il nominare i colori, il misurare, il fare matematica, lo sperare, il rattristarsi» e che quindi è «assurdo pensare che attività tipicamente umane di questo tipo possano dipendere dal possesso di un certo stile o forma di vita nel senso in cui

⁵¹ «*wide cultural variation and divergence form common practice, rather than serving as evidence against there being a range of behaviors common to humankind, actually show how much do we have in common*» (O'Connor 2008: p. 75).

⁵² L'argomentazione di Garver sull'interpretazione plurale delle forme di vita è più complessa di quella riportata e come tale non è descrivibile nella sua interezza. Per approfondire la sua analisi, mi permetto quindi di rimandare al capitolo dedicato alle forme di vita nel suo testo: Garver (1994: pp. 237-247).

⁵³ «*Some of the references to a plurality of human forms of life are casual or careless, rather than motivated by some interpretation of the text or some stance on philosophical questions*» (Garver 1994: p. 242).

lo intende Spranger» (Garver 1994: p. 248) o gli autori che sostengono la rilevanza della sua opera nel testo wittgensteiniano («Le differenze che Wittgenstein discute nella propria opera non sono differenze tra individui, nazioni o culture», ma «differenze tra azioni umane e usi del linguaggio»; Garver 1994: p. 266), le quali piuttosto che dividere gli uomini sulla base di determinati aspetti sociali servono a richiamare l'attenzione sulla unanime complessità antropologica delle loro espressioni). Pertanto, sul finire del saggio, l'autore nega nel modo più fermo ogni identità possibile tra *Lebensformen* e stili di vita (*ways of life*), specificando di nuovo che, nella misura in cui «vi è una sola forma di vita comune a tutta la specie umana» (Garver 1994: p. 267), la possibilità di cambiarla appartiene solo al dominio dell'immaginazione, ovvero all'ambito di ciò che il pensiero è in grado di mutare all'interno di una medesima immagine del mondo, quella del «noi» umano.

3.5.1 Alcune considerazioni generali

Si può quindi dire che al di là delle specifiche differenze nei modi di interpretare le forme di vita, sono 4 i punti che definiscono l'approccio trascendentale. Il primo concerne l'identificazione tra forme di vita umane e limite del senso, ovvero l'equazione tra i criteri di razionalità universalmente validi per gli uomini e le regole grammaticali che prescrivono il nostro (e unico) modo di agire e parlare. Questo aspetto emerge in maniera particolare in un autore come Williams, per il quale, come si è detto, la forma di vita wittgensteiniana è unica e coincide esclusivamente con la struttura trascendentale del linguaggio che stabilisce ciò che è sensato e ciò che non lo è. Il secondo riguarda, invece, l'impossibilità di individuare un fondamento metafisico al di fuori degli *Sprachspiele* e quindi l'inconcepibilità di postulare un dato primario del comportamento (ad esempio, «la vita») che possa fungere, al di sotto delle asserzioni ordinarie, da norma universale del senso. L'autore rappresentativo di questo approccio è Gier, il quale attribuendo a Wittgenstein l'erronea concezione secondo cui la «vita» rappresenterebbe la struttura pre-verbale del senso, si pone per questo in una posizione divergente da quella che generalmente caratterizza l'approccio trascendentale.

Il terzo punto, invece, riguarda l'inaccessibilità di una determinata cultura a comprendere forme di vita alternativa alla propria e dunque l'impossibilità di approcciarsi a comunità «altre» da un punto di vista puramente neutrale. I difensori di questa posizione, ad esempio Lear (o Williams), leggono l'invito di Wittgenstein a immaginare altre forme di vita unicamente come una sua strategia volta a renderci consapevoli del nostro orizzonte

di senso, e quindi della nostra prospettiva sul mondo. Si tratta di un aspetto che se da un lato consente di evitare una lettura relativista di PU, dall'altro non tiene conto del lato contingente delle forme di vita e pertanto dei rischi antropologici connessi a possibili approcci identitari o colonizzatori a culture che differiscono profondamente dalla nostra. (Tale questione è stata affrontata da Wittgenstein in BFGB, e come vedremo (cfr. cap. 2: §5) è centrale per la definizione del ruolo dell'immaginazione e della visione perspicua nella sua opera).

Il quarto punto infine, pertiene a un tratto che non è stato ancora preso in considerazione, e che stabilisce l'identità tra i criteri di correttezza di uso delle parole e le regole che delimitano la forma della vita comunitaria. Quest'ultimo aspetto pone in evidenza un errore fondamentale della prospettiva trascendentalista che consiste nel fraintendere la natura empirica della grammatica e quindi nell'attribuirle una sorta di necessità metafisica paragonabile a quella che in TLP era propria dello spazio logico delle proposizioni. Tale questione emergerà a proposito dell'analisi della «convenzionalità naturale» delle forme di vita (Cavell 1979: p. 157) secondo la quale, come vedremo (cap. 3) una cultura o una società definisce di volta in volta ciò che è necessario e ciò che è arbitrario, ciò che ha valore paradigmatico e ciò che invece è oggetto di accordo o dissenso nel linguaggio (non da ultimo gli stessi concetti di «natura» e «cultura»).

3.6 L'approccio organicista: l'interpretazione di Hunter

Come si è detto, sono due le vie attraverso cui è possibile definire in termini plurali il rapporto tra giochi del linguaggio e forme di vita: o ammettendo la contemporanea esistenza di un unico sistema biologico di attività umane e di una varietà di culture che trova in essa lo sfondo delle proprie prassi; o riconoscendo il paradigma della molteplicità anche su un lato più strutturale delle *Lebensformen* che contempla, al di là dei comportamenti basilari degli esseri umani, anche le reazioni di altri esseri viventi che condividono con i primi una comune storia naturale. In altre parole, o a essere plurali sono solo i modelli sociali in base ai quali gli individui organizzano le loro vite, oppure a esserlo sono anche quelle forme del vivere associato che non specificano solo i caratteri invarianti degli umani (soggetti tuttavia, a loro volta, a una storia), ma anche quelli di tutti gli esseri che condividono con i primi lo stesso ambiente (gli animali) o le cui qualità sono ancora in attesa di essere definite o scoperte (forme di vita aliene, e forme di vita post-umane).

L'idea che le forme di vita possiedano un carattere plurale non solo sul piano delle manifestazioni culturali, ma anche sul versante biologico è stata sostenuta da Hunter in un

suo celebre saggio (Hunter 1968)⁵⁴. In esso, Hunter definisce in termini naturalistici il significato delle forme di vita riferendo a esse le caratteristiche «tipiche» di un essere vivente («*something typical of a living being*»; Hunter 1968: p. 235) come la crescita, la nutrizione, i movimenti, le reazioni all'ambiente, ecc., senza premurarsi di distinguere le forme di vita propriamente umane da quelle animali (o vegetali), e anzi inscrivendo le prime in una linea di continuità biologica con le seconde. Hunter definisce tale insieme di comportamenti con il termine «*organic accounts*», specificando con esso tre caratteristiche rilevanti del linguaggio: 1) il tratto formativo del processo di apprendimento delle parole («*the “molding and shaping” process*»; *Ibidem*), simile più all'addestramento di un organismo vivente («*training of organism*»; *Ibidem*) che alla programmazione di un computer⁵⁵, sulla scorta di quanto avviene, ad esempio, nell'apprendimento della danza⁵⁶; 2) la capacità di rispondere in maniera «immediata» a una situazione, ovvero senza deduzione o ragionamento logico⁵⁷ (una sorta di reazione istintiva che Hunter paragona al nostro togliere la mano al contatto con il fuoco o con un oggetto rovente⁵⁸); 3) l'«auto-sufficienza»⁵⁹ linguistica (Hunter 1969: p. 236), vale a dire, la capacità verbale di esprimere stati psicologici d'esperienza indipendentemente da qualsiasi ricorso o rimando

⁵⁴ Hunter dà 4 possibili interpretazioni delle forme di vita. Egli le definisce in particolare come 1) un gioco linguistico («*a form of life is the same thing as a language-game*» Hunter 1968: p. 233); 2) un «pacchetto» di tendenze (correlate) a comportarsi in vari modi («*a package of mutually related tendencies to behave in various ways: to have certain facial expression and make certain gestures, to do certain things count apples or help people, and to say certain things*»; Hunter 1968: p. 234), là dove con «correlate» si deve intendere «il senso attraverso cui si dispiegano certi gesti o si eseguono determinate azioni» come accade, ad esempio, quando nel dare la colpa a qualcuno ci riferiamo al «set dei comportamenti che definiscono il dare la colpa a qualcuno» (*ibidem*); 3) uno stile di vita («*a way of life*»; Hunter 1968: *Ibidem*; cfr. anche Winch 1958: p. 103); 4) qualcosa di tipico di un essere vivente.

⁵⁵ Hunter cita diverse osservazioni wittgensteiniane a sostegno della sua tesi, in particolare: PU: §29, §87, §69, §75, §189, §208, §210, §362, §495, §630.

⁵⁶ «[...] *which is a matter of conditioning the organism to respond in complex and artful ways, rather than of being provided with the key to, or the system governing, these complex ways of behaving*» (Hunter 1968: p. 236).

⁵⁷ Qui Hunter non ci vuole suggerire che ogni azione sia sprovvista di ragione o intento, quasi fossimo degli esseri a cui manca la capacità di giustificare i propri comportamenti, ma che il modo in cui apprendiamo a giudicare e a reagire, spesso, non deriva da un processo di deduzione logica, ma da un fare che si svolge con la stessa immediatezza con la quale ad esempio togliamo la mano dal fuoco o scappiamo di fronte a situazioni di pericolo: «*It is like the way we withdraw our hand from a hot object: we do not think “Heat only hurts when it is close, therefore keep away”, and hence withdraw, but do so immediately and without thought*» (Hunter 1968: p. 236). Secondo Hunter, in altre parole, i nostri comportamenti linguistici (e non linguistici) non possono trovare spiegazione nell'esistenza di specifiche strutture ideali in quanto essi sono stati appresi mediante l'esempio e la ripetizione attraverso ovvero l'attuazione di schemi biologici innati. Ecco perché a suo avviso, è solo con il riconoscimento della natura istintiva dei comportamenti e delle prassi verbali che è possibile imparare a eseguire correttamente i giudizi: «*He [Wittgenstein] seems rather to be saying that one just learns correct judgments: learns to perform correctly*» (*Ibidem*).

⁵⁸ Hunter si riferisce al paragrafo §244 di PU, in cui viene descritto il modo attraverso cui il bambino impara a esprimere le sue sensazioni di dolore. Egli cita tutta una serie di osservazioni sul grido, sul gemito, sull'intenzione e sul riconoscimento del colore, per mostrare che lo scopo di Wittgenstein è di pensare la prassi nella sua immediatezza, sì da fare a meno dei tratti logicamente mediati della deduzione razionale (Cfr. PU: §271, §290, §§377-381, §659; II; p. 195).

⁵⁹ Cfr. anche Hunter (1967).

a strutture cognitive interne («le parole sono di per sé sufficienti»; *Ibidem*)⁶⁰. Hunter osserva che una delle cause per cui tendiamo a descrivere il linguaggio come un qualcosa di «non naturale» deriva dal fatto che consideriamo le nostre facoltà locutorie come il «prodotto ultimo dell'evoluzione della specie umana» e che per questo avvertiamo la capacità di articolare suoni come un qualcosa di estraneo o artificiale, quasi si trattasse di un'appendice delle pratiche pre-linguistiche primitive umane (ragion per cui, spesso, si è teso a vedere nelle forme di vita il dato biologico originario dei giochi del linguaggio). Se invece riuscissimo a descrivere il linguaggio in termini biologici, come facciamo con tutti i comportamenti dei quali non si ha difficoltà a predicare il carattere naturale, la sua «auto-sufficienza – prosegue Hunter – potrebbe essere vista per la prima volta come ovvia e rispondente alle nostre aspettative» sulle facoltà istintive degli uomini (Hunter 1969: p. 237).

Bisogna tuttavia stare attenti a evitare di riferire l'aggettivo «organico» a una parte o a un'area specifica del cervello che si ritiene sia deputata al linguaggio (come ad esempio fa Chomsky con la sua teoria della grammatica universale ⁶¹). Quando Hunter dice che l'uso

⁶⁰ «*We don't need to imagine a room to understand the description of a room; we do not need a sample of pain or yellowness to understand what "pain" or "yellow" means; we do not need to translate an expression into another expression, and we do not need to guess, or interpret, or apply rules: we understand language just as it stands*» (Hunter 1968: p. 236).

⁶¹ Per Chomsky, come è noto, il linguaggio è parte della dotazione biologica dell'uomo, ovvero del suo patrimonio genetico. Esso coincide con «lo stato di un certo componente della mente che chiamiamo "facoltà del linguaggio"» (Chomsky 2005a: p. 2), o se si vuole con una funzione innata, paragonabile per complessità «ai sistemi visivi dei mammiferi o ai sistemi di navigazione degli insetti» (*Ibidem*), e il cui processo di sviluppo è dettato dalle tappe programmate dal genoma umano. Chomsky paragona, in più sedi, la maturazione del linguaggio al modo con cui un organo, attraverso un apporto limitato dall'ambiente esterno, ridotto spesso al solo *input* nutritivo, è in grado di crescere e formarsi. Egli è convinto che nello sviluppo dell'organismo umano, l'ambiente (la società o il mondo naturale) ricopra un ruolo marginale poiché si limita esclusivamente a offrire gli stimoli «affinché i processi geneticamente determinati si sviluppino nel modo in cui sono stati programmati per svilupparsi» (Chomsky 1991), e non anche a determinare in modo significativo l'esito dei processi biologici di maturazione. Questi processi definiscono la natura «essenziale» dell'uomo e, in quanto innati, consentono di portare a compimento in maniera indipendente le tappe di formazione biologica programmate nel genoma. In tal senso, a differenza di Wittgenstein, Chomsky ridimensiona fortemente l'importanza dei processi sociali di apprendimento delle lingue, attribuendo lo sviluppo delle capacità linguistiche umane alla sola natura biologica: «ho enfatizzato i fatti biologici e non ho detto niente sui fatti sociali e storici. Non dirò niente riguardo a questi elementi nell'acquisizione del linguaggio. La ragione è che penso che siano relativamente poco importanti. Per quanto ne sappia, lo sviluppo delle capacità mentali umane è ampiamente determinato dalla nostra natura biologica interiore. Nel caso delle capacità naturali come il linguaggio, questa capacità si realizza semplicemente così come si impara a camminare. In altri termini, il linguaggio non è qualcosa che realmente si impari. L'acquisizione del linguaggio è qualcosa che succede, non qualcosa che si compie. L'apprendimento della lingua è simile al processo della pubertà. Non si impara a farlo; non lo si fa perché si vedono altre persone farlo. Si è solamente progettati a farlo in un certo periodo» (Chomsky 1991: p. 157).

La teoria linguistica di Chomsky, per ciò che pertiene i fattori genetici oggetto della «grammatica universale», data la sua complessità, non può essere riassunta in così poco spazio. La stessa idea che il processo di apprendimento sociale non giochi alcun ruolo nella maturazione della capacità linguistiche sembra soggetta a diverse tensioni. Tra i fattori che a suo avviso concorrono a introdurre «variazioni» (cfr. Chomsky 2005a) nei principi universali che presiedono all'apprendimento delle lingue rientrano senz'altro quelli storici e sociali, i quali a dispetto del ruolo marginale attribuitogli inizialmente, vanno acquisendo

del linguaggio è «organico» non sta pensando a qualcosa di interno al corpo umano, che funzionerebbe in modo analogo a una delle sue componenti e che quindi sarebbe in grado di svilupparsi senza l'apporto del mondo esterno (come avviene per la formazione del cuore), ma alla possibilità di lavorare e di eseguire compiti «in maniera semplice»⁶², all'esecuzione di azioni materiali spesso svincolate da uno scopo preciso o volte, in alcuni casi, alla realizzazione di compiti ben precisi.

Egli in tal senso cita un passo di TLP, spesso trascurato dalla critica wittgensteiniana, che sembra andare per certi versi a sostegno della sua tesi, sebbene in una direzione che non sembra tenere sufficientemente conto della trasformazione della filosofia del cosiddetto «secondo Wittgenstein»:

«L'uomo possiede la capacità di costruire linguaggi, con i quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi. – Così come si parla senza sapere come i singoli suoni siano prodotti.

Il linguaggio comune è una parte dell'organismo umano, e non meno complicato di questo» (TLP: § 4.002).

Senza entrare nel merito della pertinenza del passo, il quale oltre a essere poco argomentato si riferisce a una visione del senso ampiamente superata in PU⁶³, si può dire

sempre più importanza nella fase finale del suo pensiero (cfr. Hauser, Chomsky, Fitch 2002; Cimatti 2011). Chomsky, infatti, sembra non riuscire a tenere insieme il portato universale della sua grammatica, ridotta a un numero sempre più piccolo di principi biologici generali (secondo la direzione del programma *minimalista* degli ultimi scritti; cfr. Chomsky 2005b), con la dimensione singolare delle lingue parlate: «il problema di conciliare unità e diversità si pone in modo costante nella biologia e nella linguistica» (Cfr. Postal 2009). Del resto, se la possibilità di parlare dipendesse solo dall'attivazione (contingente) dei principi della grammatica universale, non si riuscirebbe in alcun modo a dare conto della contemporanea necessità comprovata dei processi di apprendimento delle lingue. Non esiste infatti alcun uomo che sia in grado di parlare in modo innato «Il Linguaggio»: non solo perché non è possibile in generale parlare senza imparare le parole e la grammatica di una determinata lingua, ma anche perché qualcosa come «Il Linguaggio», se esiste, non può essere propriamente appreso. Per un approfondimento del tema si rimanda a: Cimatti 2011, Chomsky 2005b, Graffi 2008, Postal 2009.

⁶² «*Language-use may be said to be an organic process, but the interesting thing to us about organic process is that they work, and hence to us they are simple*» (Hunter 1968: p. 238).

⁶³ Qualche riga dopo aver paragonato il linguaggio a un organo, Wittgenstein attribuisce alle parole la capacità di «travestire» il pensiero, sì da impedire il riconoscimento immediato della forma logica che soggiace al di sotto della sua manifestazione fenomenica. Così come un abito impedisce di cogliere la fisionomia del corpo – «dalla forma esteriore dell'abito non si può inferire la forma del pensiero rivestito; perché la forma esteriore dell'abito è formata a ben altri fini che al fine di far riconoscere la forma del corpo» (TLP: § 4.002) – allo stesso modo il linguaggio ricopre il pensiero non consentendo di coglierne l'essenza: «È umanamente impossibile desumere immediatamente la logica del linguaggio» (*Ibidem*). La non pertinenza di questa citazione riguarda tuttavia il contesto argomentativo all'interno della quale si trova formulata. In TLP, infatti, il significato di un'espressione è dato dalla coincidenza della forma logica del pensiero con la forma logica dei fatti e non dunque dal suo uso possibile in un gioco linguistico. Pertanto, a mio avviso, non è legittimo avvalorare la tesi dell'organicità del linguaggio facendo riferimento alle asserzioni contenute in TLP, a meno di non individuare (e pertanto giustificare) gli elementi che consentono di porre in continuità la filosofia del primo Wittgenstein con quella del secondo.

che l'obiettivo di Hunter sia di identificare il linguaggio con il risultato dello sviluppo di una capacità istintiva espressa nei contesti di interazione tra uomini e animali (o in generale, con esseri viventi non umani). L'organicità del linguaggio consisterebbe, a suo avviso, nel rapporto immediato e diretto con le parole e le azioni di una determinata forma di vita fondata sul comune riconoscimento del valore di determinate attività. Così, quando ad esempio, nel gioco primitivo degli operai udiamo il grido «lastra», – osserva Hunter – non è necessario tradurre questa parola nella corrispondente espressione «portami una lastra», né tanto meno domandarsi a cosa essa si riferisca. Tale grido, proprio in virtù dell'autosufficienza del linguaggio, è in già in grado, da solo, di riferire l'ordine impartito, senza bisogno di ulteriori spiegazioni o interpretazioni di sorta (Hunter 1969: p. 138). E se si prova a domandare in quale modo si è in grado di saperlo, Hunter risponde che lo si è appreso mediante incoraggiamenti ed esercizi, pratiche ed esempi, analogamente al modo in cui si è imparato a mangiare, camminare o nuotare.

Un altro aspetto molto interessante del saggio riguarda, inoltre, l'analisi dell'espressione «fa parte di un'attività» all'interno del paragrafo §25 di PU. Oltre alla «interpretazione più ovvia» (*Ibidem*), che individua in questa affermazione il rapporto di coappartenenza tra linguaggio e comportamento, Hunter trova un secondo modo di spiegare questo legame focalizzandosi sul concetto di «attività». Egli distingue un senso classico di attività, intesa come modo di agire «comune e organizzato», quali lo sono «il basket, la falegnameria, ecc.» (*Ibidem*), e un altro dove a essere prevalente non è la forma che dà il nome a queste azioni ma l'azione stessa, ovvero «il giocare» (*playing*) o «il lavorare» (*working*), inteso in senso lato. Così quando Wittgenstein, ad esempio, dice che la matematica può essere intesa sia come «una teoria» sia come «un agire» (PU: II, p. 297), ovvero come un'attività che identifica il fare tipico dell'uomo (cfr. BGM: V, §3), egli ha in mente, nel primo caso, il nome dell'attività organizzata dal punto di vista delle sue regole formali e, nel secondo, l'agire inteso come «qualcosa che gli uomini fanno» senza premesse o deduzioni (Hunter 1969: p. 239), vale a dire in modo immediato. Analogamente, quando Wittgenstein definisce il linguaggio «parte di un'attività o di una forma di vita» egli sta pensando, più che all'insieme delle attività condivise da un gruppo di individui (disciplinato da un certo numero di norme), all'attività locutoria (*speaking*) presa nel suo farsi e concepita come «parte di una generale competenza» del singolo nei riguardi di ciò a cui si impegna nel parlare (oltre al giocare, del basket fa parte anche il parlare di esso e quindi l'impegnarsi in tutto ciò che riguarda il suo svolgimento e le sue regole).

Proprio per questo, Hunter arriva a riferire a ciascuna forma di vita un carattere di tipo individuale. Diversamente da quanto sembra essere suggerito dal paragrafo §241 di PU⁶⁴, egli trova che il riferimento wittgensteiniano sul concordare intersoggettivo si riferisca non tanto un dominio standardizzato di azioni, a partire dal quale sarebbe possibile fondare il gioco linguistico come «una forma di vita», ma a un previo e contingente accordarsi degli individui sul loro modo di pensare e agire («*agreeing in the way the speak*»; Hunter 1968: 240). Il fatto, quindi, che gli uomini possano andare d'accordo (o divergere) sull'impiego di un determinato concetto è dovuto, secondo Hunter, non solo alla conoscenza di ciò che in una prassi viene riconosciuto come un'evidenza a favore di un uso piuttosto che un altro (circostanza che non si verificerebbe solo nel caso in cui «il linguaggio fosse tutt'uno con le forme di vita»; *Ibidem*), ma anche all'evento del tutto casuale che alcuni di essi possono trovarsi d'accordo (o in disaccordo) nello svolgere un compito o nell'applicare una certa regola. È inconcepibile infatti, secondo Hunter, che una convenzione sociale stabilisca – a priori – il modo corretto di proseguire una serie numerica decidendo, per esempio, che si deve aggiungere «+4» in luogo di «+2», a partire dal numero 1000 (1000,1004, 1008, ec.) o che la corretta misura di una superficie debba essere effettuata con regoli rigidi piuttosto che con regoli elastici (cfr. BGM: I, §5). Così come, prosegue l'autore americano, non è riscontrabile nelle riflessioni wittgensteiniane alcun criterio extra-linguistico che ci possa permettere di capire cosa siano i «fenomeni dello sperare» (PU: II, p. 229), o in generale tutti le manifestazioni intenzionali che non sono riconducibili a prassi locutorie. «Noi» – scrive Hunter – «non diciamo che speriamo sulla base di un'evidenza» (Hunter 1968: p. 241), ma speriamo perché reagiamo «in questo modo» (*Ibidem*) a determinati eventi, perché i nostri modi di sperare fanno parte di quello «stock di risposte» con cui siamo soliti esprimere la speranza (e la disillusione) e, pertanto nel caso in cui venissero a mancare le parole per poter sperare in qualcosa o per mettere in segni i nostri stati interiori, non diremo che ciò accade perché al nostro linguaggio manca di una fondazione, quasi che il nostro parlare fosse qualcosa di «derivato» («*Saying that this use of language is a form of life is saying that it is not derivative*»; *Ibidem*), ma perché il nostro adattamento organico («*organic adaptation*») è stato inefficiente nell'averci permesso di farlo precludendoci l'accesso a tutto ciò che attiene al fenomeno della «speranza».

⁶⁴ «*From this it might appear that it is the language which is the form of life, and that would lend support to the kind of interpretation according to which a form of life is something shared and standardized*» (Hunter 1969: pp. 239-240).

«Dal mio punto di vista è il complicato processo di adattamento organico che ci mette nella condizione di usare una parola come “speranza”, la quale è una forma di vita; e pertanto possiamo, sebbene non di frequente, usare la parola “speranza” senza che occorra nulla del fenomeno dello sperare, e possiamo trovare, confrontando varie indagini, che c’erano differenze marcate tra persona e persona. [...] Ma da un altro punto di vista, la forma di vita è l’insieme (*package*) dei fenomeni e dell’uso della parola, e presumibilmente i costituenti di questo insieme non possono variare molto (*greatly*) da persona a persona, né tanto meno è possibile usare correttamente la parola in assenza di tutti i fenomeni» (*Ibidem*; traduzione mia).

Hunter conclude il saggio con la conseguenza diretta di questo ragionamento. Commentando i paragrafi §211, §217 e §219 di PU, in cui Wittgenstein, come vedremo, fa riferimento alla «datità» delle forme di vita, scrive che nelle prassi che definiscono l’apparizione fenomenica del loro elemento fattuale, è assente un rimando o un’allusione a uno sfondo condiviso dell’agire. A suo avviso, infatti, le forme di vita fanno riferimento a un tratto spiccatamente individuale delle condotte, le quali solo per ragioni fortuite si trovano a convergere con le regole che identificano e disciplinano i comportamenti sociali degli individui, e non per l’esistenza di un nucleo antropologico di reazioni istintive assegnate. Secondo Hunter, in altre parole, il «dato» wittgensteiniano serve a esibire non la maniera con cui una comunità agisce («*the way we do it*») nel seguire certe prassi (o applicare certi concetti), ma la via attraverso cui «io» agisco («*the way I do it*»; Hunter 1968: p. 242) nell’applicarle, facendole per così dire «mie» nel seguire lo standard corretto del loro funzionamento che altro non è che ciò che siamo disposti a chiamare «forma di vita»:

«”Il dato” [*the given*] non è il modo in cui *noi* agiamo, ma – si potrebbe dire – il modo in cui *io* agisco. E sulla base di questa lettura, qualsiasi cosa una persona faccia è il suo *semplice farla in quel modo* [*simply functioning that way*] che è una forma di vita, mentre sulla base della interpretazione che qui compete, solo il modo corretto di eseguire qualcosa è una forma di vita, così come la sua correttezza, che è la sua via standard, piuttosto che il fatto che sia compiuta da un essere vivente che porta quel titolo» (Hunter 1968: p. 242; traduzione mia).

Per cercare di avallare questa tesi, Hunter elenca quindi tutta una serie di citazioni in cui Wittgenstein sembra sostenere l’esistenza di un «comportamento comune» (e non dunque individuale) degli uomini» (PU: §21; §54; §206), riscontrabile nel possesso di «modelli di azioni, pensieri e circostanze» (*Ibidem*), capaci di volta in volta di indicare

amore, speranza (PU: §§583-584), odio (PU: §642), vergogna (PU: §643), gioia e dolore⁶⁵ (PU: §643; II, p. 229). Dopo aver mostrato che il padroneggiamento linguistico di queste espressioni può essere ricondotto tanto a favore della tesi comunitaria quanto a vantaggio della propria, Hunter argomenta che in realtà ciò che esse manifestano è l'aspetto immediatamente «reattivo» del nostro modo di relazionarci con l'altro («non sulla base di un'auto-osservazione, ma attraverso una reazione»; PU: §659), il loro convogliare ovvero non tanto sull'oggetto del nostro amore (o del nostro odio), ma sulle circostanze all'interno delle quali si è disposti a dire di amare (o di odiare) qualcuno:

«è ragionevole pensare leggere il paragrafo §642, non come un reportage di ciò che significava odiare lui, ma come un processo di ricreazione delle condizioni nelle quali io sarei stato di nuovo incline a sputare fuori [*to spit out*] le parole “io lo odio”». (*Ibidem*; traduzione mia).

Hunter può quindi concludere il suo saggio scrivendo che l'attività locutoria può fare a meno dei criteri d'uso delle parole, e manifestarsi attraverso quei concetti che sono parte integrante della maniera istintiva con cui gli individui interagiscono tra di loro. In tal modo egli si svincola sia dal filone monista dell'interpretazione delle forme di vita, che come si è detto appiattisce la pluralità di quest'ultime a un unico prototipo di condotta, sia da quelle letture fondazionaliste del pensiero wittgensteiniano che si sforzano di tenere insieme l'aspetto trascendentale delle *Lebensformen* con il tratto più propriamente empirico-convenzionale dei giochi del linguaggio (cfr. Cavell 1969, 1979; Conway 1989).

3.7 La prospettiva fondazionalista di Conway

L'interpretazione di Hunter è certamente interessante e sotto vari profili condivisibile. Essa, come si è detto, consente di guardare alla filosofia wittgensteiniana da un punto di vista inedito e per certi versi proficuo. L'idea che il linguaggio sia paragonabile a una sorta di organismo vivente le cui forme si esprimono nei modi singolari e naturali di reagire individuali è sotto vari profili affascinante, sebbene al contempo profondamente errata o tale da non riflettere a pieno le intenzioni di Wittgenstein⁶⁶. Se una parte infatti, essa

⁶⁵ L'analisi dettagliata di questi concetti verrà affrontata nel capitolo che segue.

⁶⁶ A dispetto del fascino della lettura di Hunter, manca nel suo articolo, oltre che una chiarificazione approfondita delle citazioni riportate, anche una giustificazione dei modi in cui il loro raggruppamento è in grado di costituire una prova a favore di una caratterizzazione biologica delle forme di vita. Un altro limite del saggio riguarda infine l'uso di citazioni e affermazioni prese esclusivamente da PU e non da altri testi, come ad esempio, DC, BPP o BGM dove invece le idee di Wittgenstein appaiono molto più contrastanti rispetto a quelle linearmente delineate dall'autore americano. Come infatti, proverò a dimostrare è difficile, se non insensato, cercare di trovare un'interpretazione puramente naturale o esclusivamente culturale delle

consente di riconoscere il portato istintivo dei nostri usi verbali, sì da renderci consapevoli del carattere naturale delle pratiche apprese, dall'altra ci impedisce di cogliere il legame più ampio della dimensione biologica con la cornice istituzionale dei comportamenti, lasciando elusa l'esigenza di spiegare i nessi che sussistono tra prassi istintive e prassi normate. Quest'ultimo aspetto è invece analizzato con attenzione da Conway in un testo degli anni '80. In esso, l'autrice attacca duramente l'articolo di Hunter proponendo, in luogo della sua lettura, una interpretazione delle forme di vita che tiene al contempo conto dei suoi errori e delle sue profonde intuizioni. Conway rimprovera a Hunter di non aver colto la dimensione collettiva delle forme di vita e di aver frainteso il senso della natura sociale dei giochi del linguaggio, identificando erroneamente il richiamo di Wittgenstein alle inclinazioni istintive dell'individuo alle descrizioni dei tratti biologici più ampi degli esseri umani (intesi come specie).

Per cercare di correggere l'impostazione di Hunter, Conway propone quindi una doppia caratterizzazione delle forme di vita introducendo una distinzione tra forma di vita di tipo «estensivo» (*broad*) e forma di vita di tipo «intensivo» (*narrow*). Secondo la prima, le forme di vita si riferirebbero a quel un sistema innato di condotte, tipiche dell'uomo, condivise dagli individui al fondo della loro «dotazione biologica» (Conway 1989: p.59). Alla base di ciascuna forma di vita sociale, vi sarebbe in altri termini una costellazione di atteggiamenti «relativamente fissati», in grado di restituire «il modo umano di vivere» (Conway 1989: p.60): il possedere una visione binoculare e stereoscopica, il percepire gli oggetti con i sensi, il possedere due mani. (Casi che definiscono al contempo il nostro punto di vista sul mondo e il suo limite; cfr. Conway 1989: p. 60) L'autrice invita inoltre a guardare a un altro senso della naturalità che pertiene a un ulteriore gruppo di atteggiamenti non da subito inscrivibili in un orizzonte biologico e che qualifica come «umane» la matrice di quei modi di agire e reagire di dominio esclusivo dell'uomo (il giocare, il desiderare, lo sperare, il lavorare, ecc.). Al di là del primo sostrato istintivo, vi sarebbe in altri termini – questa la tesi dell'autrice – un ulteriore momento dell'azione umana situato tra un'animalità *tout court* e un prima elaborazione condivisa degli atteggiamenti, tra una modalità innata di eseguire determinati compiti (mangiare, bere, dormire, ecc.) e un modo parzialmente sociale di svolgerli (il mangiare, il bere e il dormire possono ricoprire ruoli differenti nelle società in cui vengono appresi):

forme di vita. Inoltre, come osserva Garver (1994), Hunter non si preoccupa di analizzare la dimensione storica delle forme di vita richiamata da Wittgenstein, proprio in uno di quei paragrafi centrali di PU, in cui esplicitamente si sottolinea la continuità tra il mondo di vita umano e il mondo di vita animale. (Cfr. Garver 1994: p. 241).

«possiamo parlare di convenzioni specifiche che non sono naturali, che non caratterizzano uniformemente tutti gli esseri umani. Tali convenzioni possono essere considerate come i particolari arrangiamenti che una specifica cultura o tribù ha trovato convenienti, data la sua situazione storica o geografica. Tali patterns della vita umana, matrici di significato, servono a differenziare i gruppi umani tra loro» (Conway 1989: p. 79, in Andronico 1998: pp. 83-84).

Conway, inoltre, attribuisce un carattere «convenzionale» ai tratti istintivi del comportamento, precisando che il concetto di «natura», come secondo lei è inteso da Wittgenstein, possiede degli aspetti differenti se non addirittura opposti a quelli classici della stabilità e della necessità. Quando l'autrice scrive che le condotte umane sono «relativamente fissate», ella sta concependo la possibilità di attribuire anche al concetto di «natura» ciò che in generale è ascrivibile alle prassi più propriamente sociali, ovvero il carattere storico e contingente che Wittgenstein mette in luce nell'accostare le condotte degli individui a quelle degli animali (tutte quelle condotte ovvero che come il camminare, il bere, il mangiare e il giocare fanno della «nostra storia naturale»; PU: §25). Se è vero quindi, da una parte, che è possibile trovare al di sotto di ciascun gioco del linguaggio un riferimento esplicito ai fatti della «storia naturale» (o se si vuole al «dato» pragmatico delle forme di vita), lo è altrettanto la circostanza che questi fatti non sono dati una volta per tutte e che anzi avrebbero potuto darsi in modo affatto diverso e estraneo a quello in atto nel presente. (Qui Wittgenstein non parla di un futuro della natura umana, ma solo della sua storia, ovvero dell'insieme delle circostanze che per una casualità o per un'altra hanno determinato i nostri attuali modi di vivere). Conway, pertanto, fornisce una lettura storico-trascedentale delle forme di vita rilevando, nel pensiero di Wittgenstein, la presenza di un'indagine sulle condizioni di possibilità del significato analoga a quella kantiana sulle forme a priori dell'intelletto, con la grossa differenza che, mentre per quest'ultima, lo scopo è di trovare nel pensiero le categorie universali ed eternamente valide per conoscere i fatti del mondo esterno, l'intento della seconda consiste nel restituire «il nucleo comune di concetti [umani] condivisi» (Conway 1989: p. 59) alla storia delle sue contingenze e delle sue accidentalità.

«Come Kant, Wittgenstein sostiene che certe asserzioni sono dette necessariamente vere perché noi, in quanto umani, non abbiamo altra scelta che quella di concettualizzare il nostro mondo in quel modo. Ma, diversamente da Kant, Wittgenstein ritiene che i limiti e le necessità del pensiero e

del linguaggio siano radicati nei fatti psicologici, fisici e sociali concernenti le persone e il loro mondo» (Ibidem, in Andronico 1998: p. 86).

Per tale ragione, l'autrice americana sostituisce al classico termine kantiano «a priori» l'espressione «a priori concreto» (*concrete a priori*)⁶⁷ segnalando con essa sia il debito e quindi la continuità dell'elaborazione wittgensteina con la filosofia di Kant, sia la necessità di convogliare il nostro sguardo sulla dimensione concreta e tangibile delle forme di vita («Questo a priori concreto [...] anziché definire una coscienza trascendentale [...] definisce una forma di vita concreta in un mondo particolare. Bisogna considerare l'a priori come sorgente dell'esperienza, piuttosto che come sovrainposto all'esperienza»; Conway 1989: p. 141, in Andronico 1998: p. 88).

La caratterizzazione «ristretta» delle forme di vita si riferisce invece ai modi con cui le culture sono in grado di organizzare e plasmare il dato biologico. Essa cioè denota quell'insieme di «convenzioni specifiche non naturali» (Conway 1989: p.79) che risultano dall'arrangiamento che una comunità trova conveniente per sopravvivere a una data situazione storica e geografica. Le forme di vita di questo tipo sono, in altri termini, le espressioni dei differenti sistemi sociali dell'agire che risultano dalla modellizzazione delle azioni e quindi più propriamente dalla trasformazione di tutti quei comportamenti che giacciono sullo sfondo pre-verbale umano che precede e (determina) la nascita del linguaggio:

«La forma di vita umana comporta certe attività caratteristiche come pensare, parlare, sperare, credere, domandare, ecc.. Comprendere altri esseri è commensurato alla condivisione o alla somiglianza delle rispettive forme di vita, dei *clusters* di attività condivise. Tutti gli esseri di una forma di vita particolare sono partecipi di questi tipi fondamentali di comportamento, ma il contenuto particolare, o l'espressione concreta e dettagliata di queste attività può variare. Tutti gli esseri umani credono e hanno fede, e la credenza e la fede sono sempre grammaticalmente correlate a un qualche oggetto. Tuttavia si può credere in Dio, negli dei, negli oracoli, negli indovini, nella magia o nei dettati della scienza [...] Le nostre attività, in senso ampio, possono essere estese e assumere differenti forme specifiche, particolari aspetti variabili» (Conway 1989: p. 77, in Andronico 1998: p. 84).

⁶⁷ «Rather than being denied, the concept of a priori is placed firmly on its feet in the later works. This concrete a priori no longer centers about a Kantian transcendental subjectivity. Here it defines a concrete form of life in a particular world rather than a transcendental consciousness. One must envision the a priori as arising in experience rather than being imposed upon experience» (Conway 1989: p. 141).

Se è vero allora che ogni agire umano può essere interpretato in modi diversi, e che ogni comportamento pre-linguistico può essere trasformato a seconda degli interessi di una determinata cultura, lo è anche il fatto che, poiché vi è un limite alla variazione del dato biologico primordiale, non è possibile ammettere un numero indefinito di civiltà o forme sociali del vivere. Per Conway, riconoscere alternative non vuol dire solo ammettere la possibilità di modificare i comportamenti di base degli individui, i fatti della loro storia naturale, ma anche fare i conti con quegli eventi originari della vita che costituiscono un vincolo nonché una condizione stessa del nostro fare e dire; significa rendersi conto cioè che la variabilità delle costruzioni sociali è consentita solo a certe condizioni e che tali condizioni sono quelle che permettono agli uomini di condurre le loro vite in differenti modi:

«tutti gli esseri umani condividono una forma di vita fondamentale. All'interno di questa struttura fondamentale di orientamenti e di attività, esistono una diversità e una variabilità limitate di forme di vita entro cui sono giocati particolari giochi linguistici. Così la molteplicità si dà nei limiti di una unità fondamentale» (Conway 1989: p. 93, in Andronico 1998: p. 85).

L'introduzione di questa «unità» è ciò che consente a Conway di sottrarre Wittgenstein dall'accusa di relativismo⁶⁸. Tale accusa può venire respinta grazie alla

⁶⁸ La questione del relativismo in Wittgenstein è piuttosto complessa e non riassumibile in poche righe. Quello che si può dire è che molti studiosi, relativisti e antirelativisti (Rorty 1979; Boghossian 2009; Phillips 1977; Lukes 1982; Hintikka e Hintikka (1986), Haller (1995) sono d'accordo nel ritenere Wittgenstein un relativista «epistemico». Alla base di questa tesi vi è l'idea che sia possibile incontrare diversi sistemi di sapere non intrinsecamente corretti, i quali, sebbene non veri in senso assoluto, da un punto di vista metafisico risultano equivalenti, ovvero non confrontabili sulla base di principi razionali neutri e oggettivamente validi. Le conoscenze espresse all'interno di tali sistemi, vale a dire l'insieme delle credenze vere e giustificate, sono gnoseologicamente situate, e come tali, non possiedono una validità assoluta ma quella che risulta dall'insieme dei criteri di giustificazione che definiscono la loro intelaiatura epistemica. Come osserva Coliva (2010), l'idea che in Wittgenstein sia presente tale forma di relativismo è suggerita dalle affermazioni contenute in UG, secondo le quali, alla base dei nostri giochi del linguaggio, in particolare di quelli epistemici, vi sarebbero tanto proposizioni «prive di fondamento» («né vere né false, né fondate né infondate, né razionali né irrazionali [UG: §§93-99; §110; §130; §166; §§196-206; §222; §307; §449; §559]; Coliva 2010: p.1), quanto «modi di agire», «teorie» e «metodi di giustificazione» (UG: § 7; §110; §144; §148; §196; §204; §232; §331; §§358-9; §395; §402; §411; §414; §431; §475; §499; §559; Cfr. Coliva 2010: p. 1), in grado di contribuire alla formazione di una determinata «immagine del mondo» (*Weltbild*: UG: §§93-97; §162; §167; §233; §262). Sempre secondo l'autrice, a sostegno di questa lettura si troverebbero tutta una serie di passi in cui Wittgenstein allude alla possibilità di passare da un sistema epistemico a un altro attraverso la persuasione (UG: §262; §612) o tramite il ricorso a un serie di considerazioni di natura «estetica» quali, ad esempio, la «semplicità» e la «simmetria» (UG: §92; cfr. Coliva 2010: p. 4). Coliva tuttavia dissente da una interpretazione di questo genere perché, a suo avviso, è possibile attenersi tanto a una lettura anti-fondazionalista quanto a una lettura non relativista del pensiero di Wittgenstein. Infatti, sebbene sia possibile concepire in senso metafisico civiltà diverse dalla nostra, di esse non siamo in grado di dare né una forma definita, né di restituire una rappresentazione che non sia esente da revisioni, aggiustamenti o scopi: «se queste immagini si dessero non potremmo riconoscerle come tali, poiché, incontrandole, metteremmo in atto tutti gli aggiustamenti e strumenti concettuali, che abbiamo passato in

possibilità di considerare il primo senso delle forme di vita, quello «ampio», come struttura basilare di orientamenti e azioni all'interno della quale esclusivamente si dà l'apparire delle culture. Al di fuori di questa struttura, non è possibile, per Conway, immaginare alcuna società concretamente realizzabile, né concepire una forma di vita che non sia permeata dagli invarianti naturali umani. Per tal ragione, ella ritiene di aver individuato nell'indagine di Wittgenstein sul linguaggio un interesse vivo per la ricerca del fondamento e, pertanto, per la scoperta di quelli che sono i criteri normativi alla base delle prassi verbali:

«Il problema non è più quello dell'ancoraggio di pensiero e linguaggio a una qualche realtà indipendente o soggettività trascendentale, ma è quello della collocazione delle parole in un contesto di linguaggio e attività umana. Argomentare contro l'idea che il linguaggio rispecchi la realtà non è negare che il linguaggio sia in relazione con qualcosa che è al di là del soggetto umano. [...] Wittgenstein non sostiene che gli enunciati hanno significato solo in virtù del posto che occupano all'interno di un sistema linguistico coerente. Se così fosse gli unici requisiti sarebbero la non contraddittorietà e la coerenza. Ma per il discorso dotato di significato si richiede di più. Gli enunciati non devono soltanto essere coerenti con altri enunciati, essi devono anche essere compatibili con azioni e comportamenti conformi a certi modelli, in un mondo di un certo tipo. Le cose si devono fare, dobbiamo poter funzionare in un certo particolare modo. – Wittgenstein parla del linguaggio e del pensiero come dotati di fondamento ultimo [*ultimately grounded*]. Le nostre asserzioni e giudizi sul mondo si basano su ragioni [*grounds*]. In ultima istanza, per Wittgenstein, queste consistono in certi modi di agire infondati. Nel prendere in considerazione i giochi linguistici in cui pensiamo e parliamo del mondo, troviamo che certe proposizioni strutturano ogni altra cosa noi diciamo del mondo» (Conway 1989: p. 141, in Andronico 1998: p. 88).

Conway invita a guardare oltre che alla coerenza delle asserzioni all'interno dei giochi del linguaggio, anche al nesso che sussiste tra questi e le altrettanto contingenti forme di vita sulle quali si erigono. Dire che ciascun enunciato deve essere compatibile con il sistema naturale dei modi di vivere umani significa a suo avviso recuperare non solo la prospettiva fondazionalista, ma anche la possibilità di porre in comunicazione culture che non condividono le medesime realizzazioni sociali; fare in modo ovvero che prassi

rassegna, il cui risultato consisterebbe nell'assimilarle alla nostra. Così, la nostra immagine del mondo e il nostro schema concettuale sarebbero metafisicamente contingenti, e tuttavia per noi ineludibili e, perciò, universali, anche se solo dal nostro punto di vista» (Coliva 2010: p. 21). Il costante ricorso di Wittgenstein a tali civiltà va pertanto interpretato, secondo l'autrice, come un esercizio per renderci maggiormente consapevoli sia del ruolo dei nostri concetti, sia della contingenza della nostra immagine del mondo la quale, a dispetto della sua possibile modificabilità, nondimeno resta univoca (Coliva 2010: p. 22).

intraducibili possano essere rese accessibili anche a uomini che vivono secondo usi e costumi completamente diversi (è l'appartenenza a un comune terreno di pratiche a fare in modo che le culture possano comunicare tra loro; il fatto ovvero che le loro realizzazioni sociali siano traducibili sulla base di un medesimo e condiviso sfondo dell'agire). In tal modo, il suo saggio è in grado di far luce su uno dei compiti più propri di ogni indagine filosofica il quale a sua volta coincide con gli scopi tipici di un'antropologia descrittiva: «lo scoprire e l'esplorare il genere di essere che una persona umana è» (Conway 1989: p. 164).

«Questo studio assomiglierebbe a un'antropologia filosofica descrittiva, o a un naturalismo antropologico, che descrive i modi naturali, le tendenze e la storia della forma di vita degli uomini» (*Ibidem*, in Andronico 1998: p. 90).

Se pertanto il merito indiscusso di Conway è di aver messo in evidenza l'aspetto ingiustificato delle forme di vita naturali e dunque nell'aver sottolineato la possibilità per la specie umana di comunicare secondo prospettive (o immagini del mondo) differenti, lo è di meno il fatto che di tali forme non venga descritta la crisi nei casi in cui si trovino soggette a cambiamenti, o in cui la comunicazione tra i loro membri fallisca (o si trasformi in conflitto). Dire che all'interno della ricerca wittgensteiniana esiste un duplice senso delle forme di vita, certamente permette di eliminare alcuni equivoci nella interpretazione delle *Lebensformen* (ad esempio, quelli che le identificano *tout court* con il linguaggio⁶⁹ e che, per questo, tendono a fare di esse un concetto contraddittorio, là dove invece occorre guardare ai suoi usi terminologici differenti), ma esclude la possibilità di far luce in modo altrettanto chiaro sui nessi che intrecciano natura e cultura nei giochi del linguaggio, e quindi sul senso problematico che deriva dalla loro compresenza nel medesimo concetto.

Inoltre, probabilmente a causa dello scarso «interesse manifestato da Wittgenstein nei confronti di un'indagine naturalistica sulle forme di vita, anzi, *della* forma di vita umana» (Andronico 1998: p. 90), la prospettiva di Conway non riesce a dar conto, oltre che della precarietà fondazionale delle *Lebensformen* (gli a priori concreti del senso) – ovvero del modo in cui le forme di vita, pur non essendo immutabili, costituiscono il fondamento logico delle nostre interazioni sociali – anche del movente di tutta l'analisi wittgensteiniana

⁶⁹ Sono queste, ad esempio, le posizioni di Whittaker (1978), Winch (1958; 1964; 1969), Stroud (1966) e Hilmy (1987), i quali suggeriscono di identificare i concetti di «forme di vita» e di «giochi del linguaggio» sulla base anche degli esempi sui linguaggi primitivi riportati da Wittgenstein nei primi paragrafi di PU e in buona parte delle riflessioni contenute in BGM (cfr. Cap. II).

sui criteri, la quale non coincide con la ricerca di qualcosa come una «natura essenziale» dell'uomo o del linguaggio, ma con l'invenzione di sempre nuovi modi di pensare la relazione tra concetti e fatti naturali del vivere e che, a volte, proprio per l'interminabilità di tale compito, inducono l'immaginazione a spingersi al di là dei limiti che ciascuna cultura gli impone⁷⁰. Proprio per questo, sul finire del suo testo, l'autrice si trova costretta ad ammettere la difficoltà di spiegare le parole del pensatore austriaco nell'affermare che «il filosofo non è cittadino nessuna comunità di idee» (Z: p. 455), e quindi nel ribadire la possibilità di una contemporanea appartenenza ed estraneità del singolo a un medesimo sfondo di pratiche. Conway non si rende conto che l'accordo dato dagli uomini alle loro convenzioni non riposa esclusivamente sulla concordanza naturale dei giudizi, ma anche sulla possibilità di dissentire sul loro contenuto e quindi nel potersi ritirare dai giochi che identificano le possibilità di agire e parlare (cfr. Cavell 1979; Cap. 3). Detto diversamente: se è vero che ogni possibile forma di vita ha la possibilità di concretizzarsi solo all'interno di un determinato, seppure variabile, *range* di comportamenti naturali standardizzati, e che ciascuna prospettiva si dà esclusivamente dentro un tale orizzonte universale, non lo è il fatto che essa possa essere caratterizzata nei termini esclusivi del consenso e che quindi si possa dare spazio anche per quelle circostanze in cui alcune regole o applicazioni possono venire ripudiate o sostituite; casi in cui il rifiuto di certi modi di agire non squalifica la nostra appartenenza alla natura umana ma al contrario ne restituisce la più intima espressione o, se si vuole, il suo lato più profondamente convenzionale (lo vedremo nel terzo capitolo). Questo ci consente di concludere, per il momento, che il concetto di «natura» usato da Wittgenstein va al di là degli impieghi fatti da autori come Hunter o Conway, coinvolgendo anche tratti che sono intimamente connessi alle procedure di conferma o destituzione delle forme di vita. Esso non si limita a indicare il sistema dei comportamenti istintivi dell'essere umano, ma segna anche la via attraverso la quale siamo in grado di rifiutarla, il modo in cui la ridefinizione del suo concetto determina una

⁷⁰ Lo stesso Wittgenstein, già a partire da BT (p. 63), va progressivamente demolendo l'idea di un limite (esterno) al linguaggio, sostituendo a questo, l'espressione «somiglianza di famiglia». Egli, come si è già accennato in precedenza, inizierà in questi anni ad adottare un modello morfologico per definire il linguaggio basandosi, più che sulla ricerca della forma logica dell'enunciato, sull'individuazione delle analogie e dei nessi che sussistono tra le proposizioni e gli stati di fatto. L'abbandono di questa ricerca può del resto essere vista come la conseguenza diretta del rifiuto da parte di Wittgenstein di riconoscere la sensatezza di espressioni dotate di significato metafisico, e in grado quindi di fare segno verso un mondo trascendente e logicamente ordinato. «Le parole "mondo", "esperienza", "linguaggio", "proposizione", "calcolo", "matematica", possono tutte stare solo per delimitazioni triviali (*triviale Abgrenzungen*), come "mangiare", "riposarsi", ecc.» (BT: p. 66). In luogo di una possibile delimitazione logica del senso, Wittgenstein proporrà una idea pragmatica di linguaggio in cui è a essere centrale non è la facoltà rispecchiante delle proposizioni, ma l'intera gamma dei loro usi possibili nella vita.

trasformazione della maniera di osservarla e descriverla. A essere naturali non sono in altri termini, solo l'addestramento e il comportamento (verbale e non verbale) dell'individuo (o di una comunità), ma anche la modalità attraverso cui abbiamo il potere di sottrarci alle dinamiche dei giochi linguistici che pretendono di fondarsi su di essa, e che cercano legittimazione per le loro pratiche nel dato biologico della condotta.

Partendo da questo aspetto, proverò nei prossimi due capitoli a evidenziare la necessità di estendere la riflessione sulle forme di vita al di là di quelle interpretazioni che cercano di coglierne i tratti esclusivamente naturali o culturali. Evidenzierò le ragioni per le quali l'impostazione di questa alternativa nasca da una mancata comprensione del ruolo svolto dal metodo morfologico nonché dall'assenza di una adeguata disamina del problema wittgensteiniano delle regole. Per cercare di dimostrare il legame che sussiste tra i concetti di «cultura» e «natura», e pertanto la modalità con cui è possibile, nel linguaggio, individuare la dimensione istintiva delle prassi, proverò ad esporre il significato delle «forme di vita» da un punto di vista più propriamente sociale, evidenziando la funzione che alcuni termini, mutuati dall'opera di Goethe e di Spengler, insieme alle riflessioni già in parte accennate sulle somiglianze di famiglia e sulla dimensione istintivo-animale dell'azione, svolgono nel chiarire aspetti poco indagati delle *Lebensformen*. Dalla spiegazione del significato di questi concetti, muoverò quindi verso l'analisi della dimensione pragmatica delle regole e pertanto verso la questione del consenso che si apre in seno al problema delle *Lebensformen* nell'opera wittgensteiniana.

CAPITOLO 2

La contingenza della forma: certezza animale e immagini del mondo

1. *La questione del «dato»*

Analizzando il dibattito sulle forme di vita è emerso che, al di là di alcuni punti in comune, vi è una divisione profonda tra gli interpreti del pensiero wittgensteiniano che ascrivono al dato biologico umano una funzione di tipo fondazionalista, e coloro che, invece, identificando forme di vita e linguaggio rifiutano qualsiasi prospettiva plurale, relegando la possibilità di immaginare culture «altre» a una più generale strategia di comprensione delle prassi che sostanziano la propria. Le posizioni prese in esame si sono contraddistinte inoltre per un'analisi minuziosa dell'espressione «forme di vita», che al di là delle problematiche relative al suo numero grammaticale, ha in diversi casi evidenziato i limiti di un tentativo dicotomico di classificazione pressoché assente in Wittgenstein, relegando in secondo piano l'indagine altrettanto importante sui contesti e sui concetti in cui esse svolgono il loro ruolo esplicativo⁷¹. Si è così potuto constatare che esistono almeno 4 modi differenti di caratterizzare le forme di vita i quali definiscono 1) la loro coincidenza con una società o una cultura, e quindi con un insieme ordinato di prassi che regolano la vita e l'attività di un determinato corpo sociale; 2) uno specifico stile di vita, dettato dall'appartenenza a una classe o a un settore lavorativo: l'operaio, il prete, l'imprenditore, il credente, ecc.; 3) le tipicità antropologiche del comportamento umano a cavallo tra natura e cultura apprese durante l'addestramento linguistico: il contare, il calcolare, il raccontare, il comandare, l'obbedire, il seguire una regola, ecc.; 4) l'insieme di quei comportamenti umani e animali di base che a parere di Wittgenstein rientrano nella «storia naturale» del vivere e che indicano una sorta di invariante biologico della vita: il nascere, il nutrirsi, il crescere, il morire (ma anche tutta quella serie di reazioni istintive e primitive come il provare dolore (BPP: I, §313), il curare gli altri (Z: §450), il sentirsi insicuro (Z: §374), il fare gesti ostensivi (PG: §52), il riconoscere parole e oggetti (UG: §455), l'evitare automobili (PG: §6b), ecc.; cfr. Andronico 1998: pp. 236-237). Mantenendo il *focus* sui punti 3 e 4, vorrei ora analizzare più da vicino il significato dell'accezione wittgensteiniana di «datità» collegando le ultime due citazioni sulle forme di vita contenute in PU (p. 229;

⁷¹ È questa, ad esempio, l'opinione di Hacker per il quale non è tanto l'espressione «forme di vita» ad essere importante («*form of life*» play a very small role in Wittgenstein's later philosophy»), quanto «l'ampio corpo di riflessioni del quale questo concetto rappresenta solo una superficie ornamentale» (Hacker 2015: p. 18).

p. 225) ai seguenti passi di BP e UG che, a partire da questo momento, costituiranno la cornice teorica della nostra indagine:

«Al posto del non analizzabile, dello specifico, dell'indefinibile [*Unzerlegbaren, Spezifischen, Undefinierbaren*]: il fatto che agiamo in questo e questo modo, che, per esempio, *puniamo* certe azioni, *accertiamo* la situazione effettiva in questo e quel modo, *diamo ordini*, prepariamo resoconti, descriviamo colori, ci interessiamo ai sentimenti altrui. Quello che dobbiamo accettare, il dato – si potrebbe dire – sono i fatti della vita [*Tatsachen des Lebens*]» (BPP: I, §630).

«Si potrebbe dire: “io so” esprime la sicurezza tranquilla, non quella che ancora lotta» (UG: §357).

«Ora io vorrei considerare questa sicurezza, non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficiale, ma come (una) forma di vita. (Questo è espresso molto malamente, e di sicuro, anche pensato malamente» (UG: §358).

«Questo, però, vuol dire che io voglio concepirlo come qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale» (UG: §359).

«Qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà di ragionamento. Come un essere in uno stato primitivo. Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitiva non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento» (UG: §475).

I passi citati pongono in rilievo differenti questioni che meritano di essere analizzate separatamente. Molto probabilmente la più importante riguarda la difficoltà relativa alla «non-analizzabilità» dei fatti naturali della vita (*Tatsachen des Lebens*) e, insieme a essa, il problema dell'istintività animale dell'agire umano. Nel primo passo fra gli elencati, Wittgenstein sembra chiarire che il dato, più che riferirsi a un elemento biologico fondante e auto-giustificato, che sarebbe in grado di dare ragione dei nostri atteggiamenti istintivi, specifica l'insieme dei comportamenti di base all'origine del linguaggio: l'agire immediato, il punire, il dare ordini, il fornire resoconti, ecc. i quali, in luogo di definire l'esatta posizione dell'uomo nel regno naturale, lasciano indeterminata la sua caratteristica biologica dominante. Tali azioni consentono di intravedere nel testo wittgensteiniano un intento diverso dal cercare, al di sotto dei giochi linguistici, una causa o una

giustificazione⁷² per la scelta dei criteri d'uso delle parole, delineando, al contrario, lo sforzo da parte del pensatore austriaco di restituire un'immagine a-teoretica e dunque non scientificamente spiegabile del comportamento linguistico umano. Secondo Wittgenstein, in altre parole, sullo sfondo del linguaggio, non si registrerebbe la presenza di oggetti epistemologici suscettibili di giustificazioni o fondamenti razionali, quali «credenze», «verità logiche» o «fatti del senso» (Russell 1980: pp. 70-72), ma il nostro «agire infondato» (UG: §110), il nostro comportamento «istintivo» (BPP: §689) non derivato da premesse logiche e frutto al contrario delle vicende della nostra «vita», o meglio dell'intreccio delle nostre azioni con i suoi «fatti» (intesi come soglia inoltrepasabile di tutta l'esperienza umana; «ciò oltre il quale non si può e non si vuole andare»; PG: §35)⁷³.

«Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita» (UG: §559).

L'assenza di giudizio sulla ragionevolezza o irragionevolezza del linguaggio è ciò che consente a Wittgenstein di astenersi dal dare una caratterizzazione ontologica alle *Lebensformen*, permettendogli quindi di attirare l'attenzione sui modi con cui gli uomini sono in grado di reiterare, socialmente, quegli atteggiamenti biologici di base che definiscono il suo agire al di qua delle prassi. Wittgenstein prova a definire il portato istintivo di questa naturalità attraverso il confronto con il comportamento degli animali, attraverso la «sicurezza» con cui essi – lo si vedrà a breve – sono in grado di agire senza ragionamento o premessa logica. Si tratta di una maniera di pensare la certezza al di là di ogni fondamento razionale o casuale e che accomuna tanto le reazioni degli animali,

⁷² È stata la Wolgast (1994) a offrire un'interpretazione di tal tipo. L'autrice ritiene, in particolare, che le varie annotazioni di Wittgenstein sulle reazioni primitive degli uomini possano esprimere in qualche modo il tentativo da parte del filosofo austriaco di dare una spiegazione dell'origine del linguaggio e dei suoi concetti. Tuttavia, come l'autrice stessa riconosce a più riprese, nella riflessione wittgensteiniana è assente un intento di questo tipo e anzi, come emerge dalle diverse notazioni sul tema, è vero proprio il contrario, e cioè che i riferimenti di Wittgenstein alle reazioni istintive e primordiali degli uomini sono impiegati per escludere (e non per giustificare) la possibilità di trovare nelle affermazioni su di esse qualcosa come un abbozzo o un tentativo di spiegazione scientifica del linguaggio. Del resto, «se l'imputazione della Wolgast fosse corretta [...] – scrive Perissinotto (2002) – dovremmo ammettere che esse [le reazioni primitive], per quanto suggestive, si trovano in un'opposizione inconciliabile con l'idea di filosofia che orienta esplicitamente l'intera vicenda filosofica di Wittgenstein, dalle *Note sulla logica* del 1913 alle tarde annotazioni di *Della certezza*, la quale comporta» sia (a) la netta esclusione che alla filosofia spetti [il compito di] cercare e dare spiegazioni» o, in alternativa, «elaborare ipotesi e metterle alla prova, formulare teorie e valutarle attraverso conferme e falsificazioni che rinviano, in ultima istanza, all'esperienza», sia «(b) l'adesione all'idea che il vizio capitale della filosofia» consista nel «voler assumere le sembianze» – vale a dire gli obiettivi e i metodi – della scienza» (Perissinotto 2002: pp. 158-159).

⁷³ Wittgenstein cita a tal proposito il *Faust* di Goethe in una direzione che sembra volutamente contraria a quella indicata nel *Vangelo* di Giovanni («in principio era il Verbo [Logos]» Giovanni: 1,1): «Appagato, finalmente, scrivo: in principio era l'azione (UG: §402).

quanto quelle che si svolgono, per così dire, «fuori» e «dentro» l'ordine regolare degli usi linguistici di una cultura. L'adozione di questa prospettiva consente quindi al filosofo di evitare, come proverò a mostrare nel seguito, sia la soluzione proposta da Moore al problema dello scetticismo, – quella cioè che vuole attribuire uno statuto epistemologico speciale alle asserzioni del *common sense*⁷⁴ (intese come espressioni di un sapere certo e non ulteriormente rivedibile) – sia la prospettiva fondazionalista, impiegata per giustificare e dare ragioni dell'origine dei nostri giochi linguistici. L'esigenza di individuare nel «dato» comportamentale un limite⁷⁵ ai processi del significato – una via terza⁷⁶ tra il naturalismo vero e proprio⁷⁷ e la filosofia del senso comune (Coliva 2010) – è dettata pertanto da un movente che non è immediatamente riscontrabile nella lettura dell'opera wittgensteiniana e che concerne il desiderio di porre un freno ai tentativi del metafisico di scavare sempre più a fondo nel terreno delle giustificazioni ultime. Wittgenstein ci invita a riconoscere alle spalle di tutti i nostri ragionamenti, o delle nostre considerazioni di utilità pratica, la

⁷⁴ Asserzioni del tipo, «Non sto sognando», «ecco qui una mano», «mi chiamo MG», «la Terra esiste da molto tempo», «l'acqua bolle a cento gradi», «nessuno è mai stato sulla Luna», ecc., che concorrono a definire insieme alle teorie, ai metodi di verifica e agli stili di ragionamento, l'immagine del mondo di una determinata civiltà: ovvero la forma generale della rappresentazione con cui un gruppo sociale si rapporta ai fatti del mondo esterno e di conseguenza agli accadimenti che riguardano i membri di altre forme di vita.

⁷⁵ Un limite tuttavia, parzialmente movibile e non dato una volta per tutte, come vedremo analizzando UG.

⁷⁶ È questa, ad esempio, la tesi di Coliva (2010). A suo avviso, la posizione di Wittgenstein può essere al contempo ritenuta anti-fondazionalista, nella misura in cui i fondamenti (*foundations*) dei nostri giochi linguistici non sono né veri né falsi (né giustificati o ingiustificati, né razionali o irrazionali; cfr. Coliva 2010: p. 3), e anti-relativista, perché a differenza del relativismo essa ammette l'esistenza un'unica immagine del mondo, relegando la nostra capacità di immaginarne altre su un piano esclusivamente metafisico (secondo ad esempio la tesi del relativismo virtuale suggerita da Marconi (1987: p. 128); cfr. Coliva 2010: p. 20).

⁷⁷ La questione del naturalismo in Wittgenstein è particolarmente complessa e argomento di dibattito tra gli studiosi (Strawson 1985; Hilmy 1989; Wolgast 1994; Das 1998; De Lara 2003; Dromm 2008; Tripodi 2009; Coliva 2010; McGinn 2010; Hertzberg 2011; Kenny 2011; Moyal-Sharrock 2013; Cimatti 2016).

Seguendo la suddivisione di Tripodi (2009), che a sua volta è presa a prestito dalla proposta di De Caro, Macarthur (2004), si possono sostanzialmente individuare due punti di vista sul naturalismo: uno «metodologico» e uno «ontologico». Secondo il primo, il naturalismo scientifico contraddistingue «quella concezione meta-filosofica secondo cui la scienza naturale si trova in continuità con la filosofia, nel senso che le asserzioni dell'una sono rilevanti per le tesi dell'altra» (Tripodi 2009: p. 122). Secondo il secondo, «il naturalismo scientifico rappresenta quella concezione scienziistica che rivendica il primato epistemologico e, di conseguenza, ontologico della scienza naturale, considerata come l'unica rappresentazione vera e giustificata della realtà; essa viene comunemente rappresentata dallo slogan sellarsiano “la scienza è la misura di tutte le cose”». Sellars 1956; cfr. Tripodi 2009: p. 122). Come osserva sempre Tripodi, è difficile trovare in Wittgenstein una propensione esplicita per una di queste alternative. Si può dire anzi che se il suo pensiero è da una parte metodologicamente anti-naturalistico (opposto, ad esempio a una visione naturalistica alla Quine) dall'altra, proprio per la sua indeterminatezza, si presta a essere reso compatibile con altre forme di naturalismo, come ad esempio il “linguistico” (Pears 1971), il “prassiologico” (Voltolini 1999), il “non deterministico” (Andronico 1998), o il “normativo” (Tripodi 2009).

In tal senso quindi, come è stato osservato (Rosenberg 1996, Stroud 2009, Ritchie 2014) è particolarmente impegnativo (se non vano) cercare di capire quali fra questi naturalismi sia adatto a identificare il relativismo di Wittgenstein (posto che ve ne sia uno). Sembra invece più plausibile ritenere, come ad esempio fa Cimatti (2016), che a essere naturalistica sia solo la descrizione del linguaggio umano svolta dal filosofo austriaco, specie nel confronto con i comportamenti animali, come evidenziato anche da Frongia (2002), García (2013) e Moyal Sharrock (2013) – là dove per «naturalismo», precisa Cimatti, bisogna riferirsi alla necessità di tenere conto del «carattere corporeo dell'esperienza dell'*Homo sapiens* inteso come un animale» («sebbene un animale con caratteristiche del tutto peculiari» Cimatti 2016, p. 43; traduzione mia).

presenza un groviglio di azioni e comportamenti del tutto ingiustificati, i quali identificano al contempo il modo in cui normalmente agiamo: il fatto ovvero che in determinate circostanze siamo messi di fronte alle circostanze che ci costringono ad abbandonare la ragione e a constatare che è «quello» il nostro modo di fare:

«L'essenziale è questo: è vero o no che per noi un certo modo di continuare è naturale? O si deve dire che c'è qualcosa in più oltre questo? Si dovrebbe forse dare una spiegazione del perché un modo di continuare risulta naturale per noi? [...] (LFM: p. 195).

«Qui il pericolo consiste, io credo, nel dare una giustificazione del nostro modo di procedere, quando non esiste alcuna giustificazione e dovremmo limitarci a dire: facciamo così» (BGM: §774; cfr. anche PU: §485; UG: §192).

L'idea quindi ci sia un dato pre-linguistico che specifica il comportamento proprio dell'essere umano, o che vi possa essere un fatto extra-verbale in grado di fondare le nostre procedure e quindi la forma delle nostre istituzioni, viene rifiutata con forza dall'argomentazione di PU e identificata come un residuo dell'antica impostazione metafisica del linguaggio che, per certi versi, sembra ancora essere presente in TLP e identificabile con la postulazione degli oggetti semplici al di là delle proposizioni ordinarie. La caratteristica che invece segna un elemento di continuità con la prima opera wittgensteiniana, e che è alla base dell'interpretazione anti-scientista del suo pensiero, consiste nella messa al bando di quell'assunzione metodologica che prevede la possibilità di spiegare il significato in termini causali («Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni spiegazione deve essere messa al bando»; PU: §109) e che insiste invece nel cercare in fatti «molto generali della natura» (PU: II, p. 298) o in abitudini e costumi di società anche (molto) diverse tra di loro, la genesi e l'evoluzione degli usi linguistici umani, sulla scia di quanto avviene ad esempio nelle descrizioni delle popolazioni «primitive» riportate da Frazer (ma non in TLP) e severamente criticate da Wittgenstein nei primi anni '30:

«Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le *sue* spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse».

«La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo *un* modo di raccogliere i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico» (BFGB: p. 28).

L'alternativa tra una spiegazione di tipo culturale e una di tipo naturale non è ravvisabile nelle pagine di Wittgenstein dedicate alle forme di vita né in quelle rivolte al linguaggio. Egli anzi suggerisce che anche nel caso in cui avessimo imparato a riconoscere l'essenza «arbitraria» della grammatica (PU: §372), e pertanto avessimo appreso a limitare la nostra indagine alla mera descrizione dell'uso dei concetti, evitando di cercare nei comportamenti non socialmente normati (o, per così dire, «puramente naturali»), nei vissuti di coscienza o nei dati del mondo esterno, la ragione dei nostri impieghi linguistici (e pre-verbali), non riusciremmo a sfuggire alla tentazione di cercare dietro di essi qualcosa di immutabile o auto-evidente in grado di spiegarli o restituirli nella loro trasparenza ideale (ad esempio, «il gioco di tutti i giochi del linguaggio»; cfr. Apel (1972) o la regola di tutte le regole, o ancora, la forma di vita che raccoglie tutte le forme di vita esistenti e immaginabili). Wittgenstein è convinto che tale desiderio sia all'origine di tutte le ossessioni metafisiche sul linguaggio e come tale responsabile di indurre la ricerca sul significato ad attribuire una natura epistemica speciale a quello «strato di roccia» contro cui la «vanga» delle indagini «si piega» (PU: §217), ad ascrivere cioè a quel fondo indistruttibile dell'azione contro cui ogni illusione filosofica o sogno scientifico si infrange (cfr. PU: §119) la ragione ultima dei nostri proferimenti linguistici («Il filosofo è colui che deve guarire in sé molte malattie dell'intelletto prima di poter giungere alle nozioni del sano senso comune»; VB: p. 86). Scopo della ricerca è pertanto di combattere la tentazione di cercare giustificazioni o fondamenti al di *fuori* delle manifestazioni delle prassi locutorie, di *resistere* all'illusione di individuare, al di qua delle parole e dei comuni modi di esprimersi, la forma o il modello che si ritiene sia in grado di porre fine ai nostri dubbi tormentosi («Pace nei pensieri. Questa è la meta agognata da chi filosofa»; VB: p. 86). Wittgenstein riprende, sebbene in senso metodologico (e non ontologico), l'idea già presente in TLP di arrestare il regresso all'infinito dei processi di giustificazione attraverso l'introduzione di un limite al linguaggio (cfr. PU: §118-119), per mezzo ovvero di un confine «mobile» che di volta in volta invita a tracciare per definire la linea di separazione tra i giochi verbali e le forme di vita. Egli esprime la prescrizione di questo limite nei termini di una rinuncia spirituale, quasi di una lotta contro una tentazione che attanaglia nel

profondo il suo desiderio di chiarezza o di un conflitto che si dipana tra il desiderio di dire ciò che non è consentito dire e il dovere di tacere, tra l'indolenza di andare avanti e l'obbligo di arrestare le proprie pulsioni metafisiche:

«Qui ci imbattiamo in un fenomeno notevole, e caratteristico delle ricerche filosofiche: la difficoltà – potrei dire – non consiste nel trovare la soluzione, ma nel riconoscere come soluzione una cosa che sembra essere soltanto un preliminare per la soluzione. “Abbiamo già detto tutto. – Non qualcosa che ne segue, ma proprio *questa* è la soluzione!” Questo, credo, dipende dal fatto che ci aspettiamo a torto una spiegazione: invece la soluzione della difficoltà è una descrizione, purché la inseriamo correttamente nella nostra considerazione. Purché ci soffermiamo su di essa e non tentiamo di andare oltre. La difficoltà, qui, sta nel fermarsi» (Z: §314).

«per scendere in profondità non occorre andare lontano; anzi non occorre assolutamente che tu abbandoni per questo l'ambiente circostante che ti è più vicino e abituale» (BPP: I, §361).

In luogo di prescrivere il silenzio o indurre alla contemplazione della forma logica del mondo, di provare cioè a impostare la ricerca da un punto vista assoluto attraverso cui guardare ai fatti come a un tutto compiuto, Wittgenstein trasla la sua prescrizione etica in direzione opposta, al fondo materiale dell'agire, lì dove l'osservazione delle norme e delle regolarità comportamentali inducono il filosofo a porsi in contrasto con sé stesso, a confliggere con le immagini con le quali ha appreso a parlare e a esprimersi. La sua ricerca assume così le sembianze di un perenne conflitto interiore, di uno scontro insanabile con le affabulazioni incantatorie del linguaggio che mai potrà concedere al filosofo scampo o fine:

«La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio» (PU: §109).

«Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente» (PU: §115).

«Da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande ed importante? (Sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro soltanto rottami e calcinacci). Ma quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano» (PU: §118).

2. *Il rifiuto della trascendenza: l'anti-conservatorismo delle «Ricerche»*

L'impressione che si ha leggendo PU è quella, quindi, di un quadro estremamente conflittuale, in cui la frammentarietà delle riflessioni sembra riflettere più che un disordine incomponibile, l'intensità della lotta interiore del filosofo (e in special modo di Wittgenstein). Tali riflessioni sono pervase da uno spirito ancora più tragico rispetto all'afflato di TLP, in quanto la possibilità di ricercare la felicità o l'armonia con il mondo, ancora ammessa nella visione *sub specie aeternatis*, cede il passo a un rapporto insanabile con i nostri processi di significazione. Che vi sia un conflitto tra la tentazione di dire più di quanto sia consentito dire e il dovere di rimettersi all'osservazione dei nudi fatti della vita è quanto di più difficile e, per certi versi, inaccettabile per il filosofo metafisico il quale è costretto a reprimere, contro il suo stesso volere, il desiderio di trovare una giustificazione per le prassi e le regole che a suo avviso fondano i nostri giochi linguistici. Egli, infatti, sembra da un lato paralizzato dai suoi tentativi di ricerca e dall'altro insoddisfatto per ciò che i limiti di questa indagine consentono di scoprire nella individuazione di un equilibrio tra le sue ambizioni di purezza e il suo voler restare ancorato al terreno «scabro» della vita (lì dove c'è «attrito»; cfr. PU: §107), tra il suo spingersi al di là di ciò che gli è consentito dire e il fatto altrettanto ineludibile che quel vincolo è l'unica condizione di possibilità del suo affermare e agire.

L'importanza della dimensione etica di questo conflitto è stata posta in luce con forza dalla riflessione di Cavell. Cavell individua in PU due voci che percorrono da cima a fondo il percorso delle riflessioni wittgensteiniane contribuendo a rendere esplicito il carattere tormentato del suo pensiero: la voce della «tentazione» e la voce della «correttezza». Con la prima (Cavell 1989b: p. 70), egli si riferisce a quella voce che negli uomini si esprime come una spinta a travalicare i limiti di ciò che è consentito dire in maniera sensata, come a una sorta di pulsione «disumanizzante» (Cavell 1989b) che induce l'individuo ad annullare il suo ruolo all'interno dei processi di significazione e dunque a rifiutare l'ordinarietà triviale delle sue osservazioni quotidiane:

«In breve, io credo che sia proprio questa vacuità a innescare la tendenza allo scetticismo. Eccetto l'ideale, tutto è arbitrario, artificiale, linguaggio nel senso più deteriore. Devo svuotare le parole del mio contributo, cosicché il linguaggio stesso, quasi mi trascendesse, si assuma tutta la responsabilità del significato. Quando io dico che questa lotta con lo scetticismo – con la minaccia o la tentazione dello scetticismo – è incessante, intendo dire che è l'umano, è l'impulso umano a trascendere sé stesso, a rendere sé stesso inumano, il quale non dovrebbe avere fine – come in Nietzsche – finché non finisce l'umano» (Cavell 1989b: p. 82).

La seconda, invece, è la voce che contro il linguaggio ideale e purificato della metafisica parla a favore dell'ordinario, invitandoci ad abbandonare la seduzione dalle false immagini prodotte dalla prima voce e a rivalutare l'infondatezza metafisica dei nostri gesti. Essa è, in altri termini, la voce che ci impedisce di andare sempre «più indietro» nelle analisi linguistiche (UG: §471), per persuaderci ad accettare la precarietà del nostro agire al di qua dei giochi del linguaggio:

«Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro agire che sta a fondamento del gioco linguistico» (UG: §204).

La presenza delle due voci ci dice che, alla base di ciascun gioco linguistico, giace l'indeterminatezza contingente del gesto, il fatto muto ed espressivo dell'agire senza ragione. Wittgenstein riporta diversi esempi a tal proposito. Essi, come si è visto, vanno dai fatti più banali della nostra natura animale (il camminare, il mangiare, il bere, il giocare) ai fatti che abbracciano uno stato di complessità simbolica intermedia (il comandare, l'interrogare, il chiacchierare, il raccontare), fino ad arrivare a quei comportamenti sociali che qualificano come «naturali» alcune prassi come il saper seguire una serie numerica, il misurare, il rispettare le regole, e così via. Tali azioni, a eccezione di quest'ultime, in quanto non limitate all'ambito esclusivamente umano, ma presenti a un livello biologico più basilare anche negli animali, specificano il tratto empirico e plurale delle forme di vita. Esse pertanto abbracciano non solo il complesso delle reazioni istintive pre-verbali umane, ma anche quelle condotte che trovano spazio, in modo altrettanto naturale, all'interno delle realizzazioni culturali regolate dai giochi del linguaggio. Questi comportamenti, scrive Wittgenstein, sono talmente abituali che proprio per la loro ordinarietà raramente sono presi in esame, perché standoci «continuamente sott'occhio» (PU: §415) come «constatazioni di cui mai nessuno ha dubitato» non sono menzionati come fatti linguisticamente rilevanti:

«Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché gli abbiamo sempre sotto gli occhi)» (PU: §129).

Wittgenstein invita il lettore di PU a un esercizio ricostruttivo che per certi versi ricorda l'anamnesi platonica e, per altri, il metodo fenomenologico. Egli mostra cioè che l'elemento comune che unisce queste due metodologie di indagine riguarda sia l'analisi della configurazione attuale del dato pragmatico concreto (naturale, sociale, naturale-sociale), sia la genesi delle condizioni di possibilità che lo hanno generato (una ideologia, un'immagine del mondo, un complesso di azioni regolari, ecc.). Wittgenstein tuttavia non esprime l'intenzione di cogliere, al di là del dato linguistico, il modello che delineerebbe il *telos* o l'eventuale orientamento assiologico delle forme di vita. Dal suo pensiero è esclusa l'esistenza di un'immagine o di un modello a cui il vivere debba conformarsi, così come è del tutto assente l'idea che il linguaggio quotidiano – l'oggetto principe della sua ricerca – debba essere purificato attraverso l'individuazione di quella condizione indicibile del senso che tanto aveva ossessionato la sua prima indagine. Egli pone piuttosto l'accento sul lato immanente delle pratiche linguistiche, sull'elemento concreto, ma altrettanto irrapresentabile, dell'accordo che, ancor prima di ogni parola o convenzione, è in grado di porci dinanzi alla circostanza ingiustificata della nostra intesa. Questo aspetto è espresso nei tratti di una fiducia nel dato «realizzato» delle prassi ordinarie, e dimostra che il carattere del nostro convergere non dipende da una arbitrarietà di tipo «contrattuale» (cfr. Cavell 1979) – quasi che gli uomini avessero deciso di comune accordo di stabilire il significato di ogni singola parola – ma da un'uniformità dell'agire che colloca ogni gesto in un groviglio di comportamenti e azioni che si presentano come una «nidiata» di abitudini, di regole o anche di «sistemi educativi» (cfr. LFM: p. 214; BPP: II, §707-708; Z: §387-388). In questo modo Wittgenstein riesce a trasformare il lavoro di ricerca del filosofo in attività meditativa sul passato del linguaggio, in una messa in evidenza di ciò che nel dato brutale della vita si trova visibilmente compiuto e che noi, per una sorta di cecità all'ordinario o una diseducazione dello sguardo, siamo incapaci di cogliere nella sua dovuta correttezza:

«Come mi riesce difficile vedere ciò che è *davanti ai miei occhi*» (VB: p. 78)

«[...]essenziale alla nostra ricerca è [...]il fatto che con essa non vogliamo apprendere nulla di *nuovo*. Vogliamo comprendere qualcosa che sta già davanti ai nostri occhi. Perché proprio *questo* ci sembra, in qualche senso, di non comprendere. [...] Ciò che si sa quando nessuno ce lo chiede, ma non si sa più quando dobbiamo spiegarlo, è qualcosa che si deve richiamare alla mente. (E si tratta evidentemente di qualcosa che, per una ragione qualsiasi, è difficile richiamare alla mente)» (PU: §89).

«La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa. “Filosofia” potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta o invenzione» (PU: §127).

«Il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi per uno scopo determinato» (PU: §128).

Wittgenstein riesce così a dissipare la credenza, ancora presente in TLP, che al di qua dei nostri usi si trovi una forma simbolica ideale (o un dato auto-evidente) in grado di fondarli e che quindi la legittimità delle nostre asserzioni sia riconducibile all'esistenza di un principio contingente da cui il linguaggio e i suoi giochi riceverebbero la loro giustificazione ultima («Il mondo è tutto ciò che accade»; TLP: 1). Per Wittgenstein, le forme di vita, ovvero il groviglio di condotte di cui i giochi linguistici rappresentano l'«estensione» (Z: §545), il «raffinamento» (VB: p. 65; UW: p. 23) o la «sostituzione» (PU: §244), si impongono come fatti ordinari, come eventi ineludibili del vivere: gesti, comportamenti, regole e pratiche le cui relazioni sono irriducibili a un'unica teoria e che per questo, spesso, vengono identificati con la presunta essenza di una natura umana *tout court*. Si tratta di un passaggio fondamentale, che spesso è interpretato come una prova del conservatorismo di PU, ma che invece allude a un appello alla nostra possibilità di cambiare, al potere di trasfigurare la forma delle nostre vite (cfr. Cavell 1989b: p. 75) attraverso il rifiuto della «falsa ascesa» (Cavell 1989b: p. 76) promessa dal metafisico. Seguendo Cavell:

«La via d'uscita dall'illusione non è mai diretta verso l'alto, verso l'astro del mattino, ma sempre verso il basso, verso ciascuna delle catene che ci fissano alle tenebre. Si può dire dunque che la filosofia (come discesa) lascia tutto com'è perché è un rifiuto di, cioè un disobbedire a, una (falsa) ascesa, o trascendenza. La filosofia come (come ascesa) mostra la violenza che deve rifiutata (disobbedita), che ha lasciato tutto non com'è, indifferente a me, come se esistessero cose in sé stesse» (*Ibidem*).

La citazione mostra in che termini la ricerca di un ideale in filosofia corra parallelamente al desiderio di trovare al di fuori della società e delle sue istituzioni le forme e i valori che sarebbero in grado di redimerla. Cavell ricorre alle metafore platoniche del sole e delle catene per illustrare il fatto che quest'ultime sono il prodotto del nostro

desiderio di evasione dall'ordinario, della nostra tentazione di parlare, per così dire, al fuori dai suoi limiti («quel sole è stato prodotto da quelle catene» *Ibidem*). Il suo è un tentativo, in altri termini, di mostrare che l'unica possibilità per l'esistenza umana di riconfigurare la sua forma risiede nella capacità dell'ordinario di muovere sé stesso, nel rendere conto e (a volte) destituire quella logica linguistica standardizzata che intreccia il dato biologico con quello sociale, il comportamento istintivo con quello normato in un modo che lascia presagire che a trasformare le nostre rappresentazioni del mondo può solo essere la recondita ricerche delle sue cause misteriose.

Nessuna forma di trascendenza è dunque ammessa nella lettura di Cavell. Quando Wittgenstein scrive che una filosofia «di secondo grado» (PU: §121) non ci potrebbe essere o che il lavoro meditativo su sé stessa «non potrebbe in alcun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio», ma «solo descriverlo» (PU: §124), nega che sia l'imperscrutabilità linguistica, e quindi i nostri limiti conoscitivi, a impedirci di riconoscere le manifestazioni cognitive e sensitive dell'altro (ad esempio il suo dolore). Egli non vuole affermare che dinanzi alle richieste di aiuto da parte di un uomo o di fronte a una situazione socialmente ingiusta, bisogna rassegnarsi all'impotenza che deriva dall'impossibilità di sapere se «realmente» quell'uomo soffre o se tale circostanza configuri «davvero» un'ingiustizia (come se per sapere se qualcuno provi dolore o stia subendo un torto fosse necessaria una teoria). Wittgenstein rifugge da una tale arrendevolezza; egli contrasta l'idea che vi sia una sorta di superiorità assiologica dell'osservare sull'agire. (A volte, anzi, egli congiunge parola e azione in un'unione che desta sorprese e che, come vedremo, può ricevere il dovuto chiarimento solo attraverso l'illustrazione del carattere plurale del metodo morfologico di indagine: «Pensa, infatti, alle sensazioni provocate dai gesti di paura: anche le parole “provo orrore di questa cosa” sono un tale gesto; e se, pronunciandole le odo, e le sento, questo rientra fra quelle sensazioni. Ma perché, allora, il gesto inespresso deve fondare il gesto espresso in parole?»; PU: II, p. 230).

Ciò che invece vuole dire è che la tentazione conservatrice più forte è quella che si sforza di vedere nei fenomeni con cui una determinata cultura esprime la rappresentazione storica di sé stessa (pratiche, istituzioni, valori e atteggiamenti), il riflesso di un ordine ideale e immutabile verso il quale è possibile tenere, a volte, un atteggiamento di passivo riconoscimento e, altre, di cieca obbedienza (come ad esempio, avviene in certe interpretazioni dogmatiche della filosofia di Hegel, Heidegger o Marx o in quei pensatori che hanno attinto acriticamente alla loro opera, delegando il loro pensiero all'ideologia di

riferimento). L'idea che le nostre parole siano «prigioniere» di un'immagine fuorviante (PU: §115) o che i nostri problemi si possano risolvere ingaggiando la battaglia contro «l'incantamento» compiuto dall'intelletto per mezzo del linguaggio (PU: §109) sembra a volte suggerire che a una rappresentazione dei nostri usi linguistici se ne debba sostituire un'altra più corretta o, proseguendo il parallelismo politico, che a una determinata immagine del mondo se ne debba sostituire un'altra più equa o affetta da minori fraintendimenti o ingiustizie: un'immagine in cui si possano capovolgere determinati rapporti di dominazione in rapporti di dominio, o di cui possano essere riconosciute le costruzioni ideologiche.

Ma l'intento di Wittgenstein si muove in una direzione che è affatto contraria. Se in PU si legge che la filosofia cerca la chiarezza con cui dissolvere «completamente» (PU: §133) i suoi problemi, non è per affermare che il suo scopo è di porre fine a sé stessa, ad esempio, attraverso il rifiuto dell'eredità culturale a cui appartiene o della storia sociale in cui sono radicate le sue possibilità espressive; né tanto meno per affermare che il pensiero deve essere messo a tacere una volta per tutte e che quindi la risoluzione dei suoi problemi debba venire affidata alle prassi che regolano (e sono regolate da) una forma di vita⁷⁸. Le *Ricerche* vogliono, al contrario, illustrare la continuità interminabile del lavoro filosofico, la necessaria perseveranza che di volta in volta è chiamata in causa per resistere al desiderio di trovare in un regno ideale del significato (cfr. PG: p. 115), o nella codificazione standardizzata di alcuni costumi, talvolta espressa da una forma sociale del vivere, e altre da un'immagine politica utopica, le risposte ultime agli interrogativi umani. Come osserva Cavell: «Non si tratta di porre un termine alla filosofia in quanto tale, ma di far sì che la filosofia stessa arrivi a un termine tutte le volte che vi si fa appello» (Cavell 1989b: p. 92), di fare cioè in modo che l'interrogazione su sé stessa e sul nostro modo di pensare si configuri come un compito che non può essere arrestato (cfr. PU: §133): un compito che consiste «in un preciso rifiuto dell'idea di assenza di fine, in una mancanza di prudenza» e pertanto «in un senso di apertura» (*Ibidem*). Tale senso di apertura, insieme all'accettazione della contingenza delle nostre prassi, concorre a definire il tratto precario delle forme di vita e quindi la fallibilità e la storicità dei giochi del linguaggio («Ciò che noi forniamo sono, propriamente, osservazioni sulla storia naturale degli uomini»; PU: §415). Esso mette al bando ogni rappresentazione ideologica della vita associata,

⁷⁸ Wittgenstein del resto nega, quasi con uno spirito di rassegnazione più che con un atteggiamento programmatico, che sia davvero possibile porre fine alle questioni filosofiche che lo tormentano, anche nei casi in cui di esse si sia dimostrata l'insensatezza o la confusione grammaticale. «Nel mio libro - egli afferma in un colloquio con Rhees (1984) - dico che sono in grado di lasciare in sospeso un problema di filosofia quando voglio. Ma è una bugia: non posso» (Rhees 1984: p. 219, n. 7).

richiamando l'attenzione sulla capacità di interrompere determinati abiti linguistici nonché quindi sull'esigenza di liberarsi da tutte quelle immagini che opprimono il pensiero impedendo di scorgere, al di là della propria, forme di vita alternative.

«Chi crede che certi concetti siano senz'altro quelli giusti e che colui che ne possedesse altri non si renderebbe conto di quello di cui ci rendiamo conto noi, – potrebbe immaginare certi fatti generalissimi della natura in modo diverso da quello in cui noi siamo soliti immaginarli; e formazioni di concetti diverse da quelle abituali gli diventerebbero comprensibili» (PU: II, §XII, p. 299; cfr. Z: §350; §352).

La possibilità di pensare «fatti generalissimi della natura» alternativi ai nostri illustra senza mezzi termini l'orizzonte possibilista delle ricerche di Wittgenstein, e di conseguenza la relatività dei nostri usi concettuali. Wittgenstein ci invita a immaginare, in più occasioni, che cosa accadrebbe se utilizzassimo in maniera differente i concetti di cui siamo soliti disporre, o come potremmo relazionarci a culture che riconoscono come naturali fatti differenti da quelli che noi siamo abituati a considerare come tali (ovvero come «nostri»). Quando egli scrive che «per i nostri scopi una storia naturale la potremmo anche inventare», egli non intende riferirsi a quel genere di interpretazioni alla Frazer che studiano le civiltà da un punto di vista evoluzionistico, ricercando quindi le cause dell'esistenza di determinati riti magici pre-scientifici, ma al duplice errore di voler trovare nel linguaggio 1) gli strumenti per la fondazione del suo impiego (logici o sociali) e 2) le cause che ne determinano la peculiarità normative (ad esempio, quei comportamenti e reazioni che si rifletterebbero necessariamente nel linguaggio e che siamo soliti definire «naturali»). Contrariamente a questo tipo di spiegazioni, Wittgenstein vuole invece sottolineare il ruolo giocato dall'immaginazione nell'offrire scenari sociali alternativi a quelli con cui siamo soliti confrontarci, ponendo quindi in rilievo la possibilità di cambiare o rivedere, in ogni momento, la presunta naturalità con cui i nostri schemi di interpretazione si presentano sotto le mentite spoglie della necessità o della non rivedibilità sociale («Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non l'ordine» ; PU: §132). Accanto all'introduzione di questo orizzonte pluralista del significato che, come si vedrà, trova la sua forza nella facoltà di connettere, attraverso «somiglianze», usi e costumi di civiltà molto diverse, Wittgenstein è in grado di eludere l'accusa, da lui paventata, di «riformare il linguaggio» (cfr. PU: §132) – un compito intrapreso da alcuni interpreti del

suo pensiero (ad esempio, Pole 1958) – aprendo quindi la strada a quel tipo particolarissimo di terapia (PU: §133) che egli suggerisce per tutti quei casi in cui il filosofo, ostinandosi nella ricerca di una «regolamentazione [univoca] del linguaggio» (PU: §130) o nella definizione di un ordine logico del senso, finisce per far girare il linguaggio «a vuoto» (PU: §132) generando l'illusione che per i nostri concetti esista un solo uso accettabile – quello dettato dall'impiego sedimentato nella forma di vita – o un'unica spiegazione razionalmente fondata:

«Non vogliamo raffinare o perfezionare in modo inaudito il sistema di regole per l'impiego delle nostre parole. La chiarezza cui aspiriamo è certo una chiarezza *completa*. Ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire *completamente*. [...] si indica un metodo dando esempi; e la serie degli esempi si può interrompere. – Vengono risolti problemi (eliminate difficoltà), non *un* problema.

Non c'è *un* metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie» (PU: §133)⁷⁹.

Il richiamo al fatto che in filosofia non sussistono «scoperte vere e proprie», ma solo modi di «asestare ciò che da tempo ci è noto» (PU: §109), che ovvero i nostri problemi «si risolvono non già producendo nuove esperienze» (*Ibidem*), ma riportando le parole «dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano» (PU: §116), rivela il conflitto che sussiste tra il riconoscimento della constatazione che è «così» che parliamo e agiamo e il desiderio di trovare una spiegazione metafisica alle forme linguistiche apprese, tra la tentazione di parlare fuori dai giochi del linguaggio e la difficoltà che attanaglia il filosofo nel riconoscere che la sua indagine deve limitarsi alla descrizione dei fenomeni verbali visibili:

⁷⁹ Il passaggio dalla prima persona singolare a quella plurale è frequente in PU. Esso accompagna il filo di tutte le riflessioni wittgensteiniane sul linguaggio in cui viene illustrato il rapporto tra i tormenti del filosofo e le confusioni verbali che talvolta coinvolgono anche l'uomo comune. Esso designa in altri termini la convergenza, ma come si è detto anche il conflitto, tra le esigenze di esprimere i propri stati cognitivi ed emotivi e le possibilità espressive rese possibili da una forma di vita, tra il desiderio di individuare nel linguaggio una soluzione alle proprie ansie comunicative e la perenne incertezza di non riuscire a trovare in esso le parole per comunicare agli altri i propri stati interiori. Tali pensieri e tali parole sono le stesse che si ritrovano nella pratiche che definiscono una determinata cultura e che delineano oltre che le forme simboliche rappresentative di una comunità di individui, anche le modalità del rapporto attraverso cui gli uomini sono in grado di interpretare sé stessi e gli altri. L'intreccio della dimensione singolare con quella universale, dell'io comune con l'io filosofico, definisce, come si vedrà, quel legame che unisce in maniera ineluttabile il destino del singolo con il destino della sua eredità linguistica e filosofica, attraverso cui quindi egli è in grado di pensare il rapporto con sé stesso e le proprie parole. Esso prepara, in particolare, il terreno per l'introduzione di quel singolare tipo di terapia attraverso cui il pensiero, e di conseguenza la filosofia, è in grado di curare sé stessa e coloro i quali la esercitano.

«La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c'è nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa [...]» (PU: §126).

La pluralità dei metodi di cura fa quindi tutt'uno con la rappresentazione pragmatica del linguaggio (cfr. PU: §132) e di conseguenza con l'idea che non sia possibile, in filosofia, risolvere un problema attraverso un metodo o una risposta univoca. Wittgenstein non crede che esista una terapia universale capace di guarire gli uomini dalle loro ossessioni filosofiche, né che essa si possa identificare con una spiegazione causale dei propri abiti linguistici (i quali, come si è detto, non sono inspiegabili per una nostra incapacità a descrivere la forma logica delle proposizioni, ma per un fraintendimento della loro natura non giustificabile, per il fatto ovvero che non sono né fondabili né infondabili). Ciò che invece vuole porre in risalto è che ciascun individuo, sia esso filosofo che uomo comune, ha il dovere di fare i conti con sé stesso (cfr. VB: pp. 40-41), di intraprendere in maniera strettamente personale la via per uscire dai propri tormenti intellettuali i quali a volte assumono la forma di un dilemma metafisico, altre di un problema linguistico mal posto. Wittgenstein esprime con forza questa idea nell'introduzione a PU, in cui rivolgendosi principalmente ai filosofi (degli uomini comuni⁸⁰ è ben difficile immaginare

⁸⁰ Del resto, in effetti, all'uomo comune basterebbe semplicemente non iniziare mai a occuparsi di filosofia. Perché mai infatti dovrebbe interrogarsi sulla natura del linguaggio o sull'essenza degli oggetti circostanti? Per quali ragioni dovrebbe iniziare a dubitare dell'affidabilità della sua memoria o della consistenza ontologica degli altri esseri umani? Se decidesse di non aprire mai un libro di filosofia riuscirebbe probabilmente a vivere la propria vita senza il bisogno di trovare una spiegazione o un senso a tutto ciò che quotidianamente fa ed esegue, senza intoppo. Non sarebbe per esempio tormentato dai problemi relativi alla natura del significato o da questioni che riguardano l'esistenza degli altri e del mondo esterno. Tutto ciò che lo circonda avrebbe soltanto l'apparenza di una prova, di qualcosa che funziona perfettamente e nel quale, a meno di non essere particolarmente scettico, non accade nulla che possa indurlo a chiedersi se realmente intende ciò che vuole intendere o se gli altri o il mondo circostante sono o meno il frutto di un sogno o delirio a occhi aperti. Leggendo le meditazioni di Wittgenstein sul tema, non sembrano emergere molte risposte. Egli, come si è detto, descrive la filosofia come un lavoro su sé stessi, come un'espressione di rinuncia a dire più del dovuto o a cercare più di quanto sia legittimo cercare. Tale lavoro è paragonato a un travaglio interiore, a una lotta che ciascun uomo intraprende non solo con la filosofia in generale, ma con il filosofo che si annida in ciascuno di noi. Wittgenstein si riferisce cioè alla filosofia come a una condizione inevitabile dell'uomo, non tanto come a una scelta dettata da una passione culturale (o da un'idea su come formare lo spirito). A suo avviso gli uomini si trovano forzati a filosofare perché essa rientra nel loro modo di affrontare i problemi esistenziali e intellettuali, (specie quando si trovano a che fare con fatti di cui non riescono rendere conto, o che li sorprendono inducendoli a rivedere il complesso delle loro certezze e abitudini). La filosofia diventa uno strumento tanto per venire incontro ai dubbi ordinari, quanto per fuggire dalle confusioni in cui si cade quando si inizia a riflettere sul senso e sull'uso dei concetti (cfr PU: §309). Essa ci rende maggiormente consapevoli della fallibilità dei termini, ma al contempo non ci induce a cercarne degli altri; ci illumina sulla contingenza delle nostre pratiche, ma impedendoci di elaborare teorie o sistemi in grado di identificare o offrire spiegazioni univoche e definitive. Molto probabilmente alla domanda sui vantaggi che derivano dal filosofare, Wittgenstein risponderebbe che fra di essi vi è senz'altro quello che consente di rendere l'individuo meno permeabile alle ideologie scientifiche e politiche, o che gli permette di resistere con maggiore efficacia al fascino di certe persuasioni mitiche e religiose spesso corresponsabili dei peggiori disastri dell'umanità (BT: XII, §9; VB: pp. 24-25; p. 94, p. 106). Tuttavia, come vedremo, non sempre

che fossero tormentati dalle «inquietudini profonde» [PU: §111] del suo pensiero), descrive il senso dell'umiltà e allo stesso tempo della disperazione del suo lavoro, calato in un mondo che a stento riconosce come proprio⁸¹ e verso il quale mantiene un atteggiamento di limitato ottimismo:

«Che a questo lavoro, nella sua pochezza, e nell'oscurità del tempo presente, sia dato di gettare luce in questo o quel cervello, non è impossibile; ma che ciò avvenga non è certamente probabile. Non vorrei, con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare. Ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé» (PU: p. 4; cfr. VB: p. 24).

«Se dico che il mio libro è destinato solo a una piccola cerchia di persone (se così la si può chiamare), non voglio dire con questo, che, per me, tale cerchia sia l'élite dell'umanità; sono però le persone cui mi rivolgo, e non perché migliori o peggiori delle altre, ma perché formano la mia cerchia culturale, in certo modo sono gli uomini della mia patria, a differenza degli altri che mi sono stranieri» (VB: p. 30).

La pluralità dei metodi giochi linguistici e di conseguenza delle forme di vita che ne costituiscono lo sfondo, insieme all'idea che la filosofia riproduca i problemi che allo stesso tempo ha il potere di placare (o di dissolvere) resistendo alle tentazioni metafisiche, definiscono il tono prettamente terapeutico del pensiero wittgensteiniano. Wittgenstein descrive tale atteggiamento, a volte come un bisogno di liberazione (PU: §108), altre come una forma di prigionia con la quale occorre imparare a convivere (PU: §115). Tutte le *Ricerche* sono permeate da questa lotta che lui, insieme a noi, uomini comuni e filosofi, siamo chiamati a intraprendere per collocare le nostre parole nell'orizzonte delle vite che fondano e circoscrivono la nostra cultura. Egli descrive questa lotta come uno scontro fatto di perdite e smarrimenti, di cambi di direzione e di tormenti le quali concorrono a definire il tratto spirituale della nostra ordinarietà (un tratto che a volte assume i contorni di una

l'esercizio della filosofia è in grado di svolgersi nei toni di questa pacata trasparenza; al contrario anzi, e più spesso, è lo stesso individuo, ma più in generale il filosofo, che non riconoscendo il limite di ciò che è legittimo sostenere e domandare, si trova in balia delle confusioni e delle incertezze a cui l'oscurità del procedere filosofico lo consegna. In tal senso, lo stesso intento di Wittgenstein di trasformare l'immagine del pensiero non può che scontrarsi con l'impossibilità di detenere l'ultima parola su ciò che noi intendiamo propriamente con «filosofia».

⁸¹ In realtà Wittgenstein ribadisce in più passi non solo la sua volontà di non essere imitato (VB: p. 114) ma anche il suo disprezzo per l'epoca contemporanea incapace, a suo avviso, di recepire il senso delle sue riflessioni senza una dovuta cura delle sue patologie: «La malattia di un'epoca si guarisce cambiando il modo di vita degli uomini; la malattia dei problemi filosofici si potrebbe guarire solo cambiando modo di pensare e di vivere, non con una medicina trovata da un singolo. Immagina che l'uso dell'automobile provochi e favorisca certe malattie, e che l'umanità sia afflitta da queste malattie finché, per cause qualsiasi, come risultato di uno sviluppo qualsiasi, non perda di nuovo l'abitudine di andare in automobile» (BGM: pp. 75-76; cfr. anche Wright 1982, in Andronico, Marconi, Penco 1988: pp. 19-30).

vero e proprio afflato esistenziale: «Un problema filosofico ha la forma: “Non mi ci raccapezzo”»; PU: §123).

«Il linguaggio ha pronte per tutti le stesse trappole; l'enorme rete di strade sbagliate ben praticabili. E così vediamo l'uno dopo l'altro percorrere le stesse strade e sappiamo già dove adesso devierà, dove proseguirà diritto senza notare la biforcazione, ecc. ecc. Ovunque si dipartano strade sbagliate dovrei quindi apporre dei cartelli che aiutino a superare i punti pericolosi» (VB: p. 43).

«Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi» (PU: §18),

«Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapezzi più» (PU: §203).

Il riferimento alla sfera dei dati, al bisogno di confrontarsi con essi e di lasciarli nella loro forma immutata, mostra che, in determinate circostanze, il desiderio di trascendenza o, se si vuole, la brama di cambiamento, possono prevalere sul dovere di attenersi a quanto la vita ci offre nella sua datità insuperabile. La filosofia ha il dovere di «lasciare tutto così com'è» (PU: §124) non tanto quindi per una predilezione a priori di tutto ciò che nell'esistente si pone come necessario, ad esempio per la naturalezza con cui i rapporti di potere si mostrano nella loro apparente insuperabilità, o per la falsa coerenza con cui un dogma o un ordine viene imposto, ma per l'esigenza più profonda di disobbedire a una falsa ascesa, per il bisogno di rigettare un desiderio di negazione dell'ordinario che, come scrive Cavell, in luogo di agire sulle nostre vite e sui nostri rapporti con gli altri, «muta tutto» in un senso che ci è «indifferente», cristallizzando la fluidità delle nostre abitudini in qualcosa di fisso e immutabile (come se «esistessero cose in sé stesse» (*ibidem*) che necessiterebbero di essere scoperte e che per questo potrebbero liberarci). Proprio questa forma di disobbedienza (o di resistenza) è ciò che è in grado di porre fine, di volta in volta, alle questioni filosofiche che assillano, attraverso l'uomo, la filosofia. È un cambiamento profondo rispetto alla prospettiva mistica di TLP e che implica un rinnovato atteggiamento di severa austerità. Wittgenstein ora sembra dirci che l'unico modo per vivere felici, o per lo meno «appagati» (UG: §344), è di abbandonare la pretesa etica di guardare il mondo da una visione più alta. La spiritualità della sua lotta si allontana dalla ricerca *tractariana* dello sguardo *sub specie aeternitatis*, per cercare *dal e in* ciò che è «basso» la via

attraverso cui guadagnare l'ordinario. Il dovere di portare le parole «dal loro impiego metafisico indietro al loro impiego quotidiano» (PU: §116) si identifica quindi ancor prima che con un'esigenza di ordine grammaticale, con il dovere di riconfigurare il nostro modo di vivere al cospetto degli altri, con l'esigenza di imparare a riconoscere la natura ingiustificata delle nostre prassi che contribuiscono a definire insieme alle nostre anche le condotte degli uomini che condividono forme di vita radicalmente differenti.

In tal senso, come osserva a ragione Perissinotto (2000), la ricerca della felicità, che definisce l'obiettivo principale della filosofia già a partire da Paltone e Aristotele, viene a coincidere con l'individuazione del corretto modo di tenere fede alla problematicità della vita (cfr. Perissinotto 2000), di rendere cioè giustizia del dispiegarsi dei suoi eventi e delle sue storie, senza necessariamente sforzarsi di rigettarle o svalutarle attraverso l'invenzione di concetti metafisici. Il che non vuol dire diventare automaticamente dei conformisti, o riconoscere nell'appello al quotidiano un richiamo al senso comune, o peggio ancora al «buon senso», ma imparare a convivere con i nostri tormenti più profondi, o addirittura, in alcuni casi, a trasformarli in una fonte di gioia:

«chi vive rettamente sente il problema non come tristezza, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come un sfondo dubbio» (VB: p. 58).

3. *L'animalità*

L'appello all'ordinario e il riconoscimento dell'ineludibilità del dato pragmatico fanno quindi parte di una medesima strategia usata da Wittgenstein per indurci a riconoscere il limite delle nostre asserzioni e per spronarci a cambiare le nostre vite. Tale appello, come si è visto, ha consentito sia di illustrare il nesso che sussiste tra il dovere di riconoscere la finitezza della natura umana e il desiderio di trasformare l'assetto istituzionale delle pratiche, sia di porre in rilievo il problema dei rapporti che sussistono tra le prassi che appartenendo esclusivamente al linguaggio si possono definire «culturali» e le prassi che trovandosi «alla base» dei comportamenti normati degli individui, sono classificabili come «istintive» o «naturali». Il problema che sorge è quindi quello di riuscire a trovare un concetto o un metodo che sia in grado di distinguere i casi in cui le forme di vita sono impiegate per denotare in senso lato una «cultura», ovvero un insieme socialmente regolato di azioni e istituzioni, dai casi in cui con esse Wittgenstein si riferisce a quello sfondo né ragionevole né irragionevole della vita che è condizione condizionata dei nostri giochi del

linguaggio. Tuttavia, come si è in parte accennato, nell'opera di Wittgenstein mancano dei riferimenti chiari che possano aiutare a capire a che tipo di azioni egli stesse pensando nel riferirsi alle forme di vita: se a comportamenti condivisi con il regno animale, o se a gesti che comprendono anche la sfera sociale dell'agire. Anche nelle annotazioni successive all'opera del '53, dove abbondano i riferimenti alla dimensione umana della condotta, è estremamente difficile, se non impossibile, identificare i comportamenti che possono essere definiti, nella sua lettura, «convenzionali» o «innati». Non è chiaro, in altri termini, se i «fatti della vita» a cui Wittgenstein allude possiedano lo stesso grado di complessità di quelli elencati per indicare condotte apprese, o se invece con essi egli voglia riferirsi solo a quella serie di fatti biologici come il nascere, il crescere, il mangiare, il camminare, il riprodursi, ecc.⁸² ascrivibili a forme di vita anche non umane. Per cercare di mettere in luce tale aspetto, vorrei prendere in considerazione l'analisi di alcuni concetti particolarmente importanti nel pensiero wittgensteiniano e in grado di aiutare a comprendere il nesso che lega l'agire animale a quello dell'uomo. A tal scopo prenderò in esame le riflessioni sull'animalità esposte in PU, tentando di mettere in risalto con esse i punti più utili a definire sia i rapporti tra forme di vita umane e forme di vita animali sia a illustrare il senso etico che è implicito nel riconoscimento di una definizione autonoma di quest'ultime (intese come ulteriore esemplificazione possibile del concetto wittgensteiniano di «*Lebensformen*»). Nello svolgere questo confronto, cercherò poi di evidenziare in che modo l'analogia con il regno animale consenta a Wittgenstein di illustrare non solo l'appartenenza delle azioni sociali al regno biologico dell'azione ma anche l'enigmaticità che contraddistingue a volte la dinamica dei rapporti tra individui all'interno di uno stesso corpo sociale.

Nella prima pagina della seconda parte di PU, Wittgenstein espone un paragone tra il modo in cui può sperare un uomo (cfr. BPP: II, §15; Z 469a) e quello in cui può farlo un cane⁸³. Egli dapprima scrive che di un animale, in generale, possiamo immaginarne tutta

⁸² Ci si potrebbe in tal senso chiedere se possano ancora essere definiti «naturali» alcuni comportamenti come il mangiare per non saziarsi, il raccontare una storia senza una fine, o il camminare senza una meta. In tali casi, verrebbe da pensare che la razionalità allo scopo intrinseca per natura nelle suddette azioni sia stata modificata dal desiderio di una cultura di farlo e quindi dalla sua volontà di esibire il carattere gratuito del modo di agire umano. Ma chi o cosa ci può autorizzare a definire come «più naturale» un'azione come il raccontare una storia con un finale o il mangiare per saziarsi?

⁸³ O più in generale un animale: «In questo caso [...] ho detto che la speranza, il credere, ecc. sono incorporati nella vita umana, in tutte le situazioni e reazioni di cui è costituita la vita umana. Il cocodrillo non spera, l'uomo sì. O anche: del cocodrillo non si può dire che spera; lo si può dire, invece, degli uomini» (BPP: I, §16). Da notare che a differenza della citazione presente nella prima pagina della seconda parte di PU, qui Wittgenstein non sembra dire che all'animale sia preclusa esclusivamente una manifestazione «concettuale» dello sperare, analogamente al modo in cui al cane del passo in oggetto viene preclusa la possibilità di attendere il rientro del padrone due giorni dopo il suo congedo («dopodomani»), come ci

una serie di emozioni quali la rabbia, il terrore, la tristezza, l'allegria, lo spavento. (L'animale è cioè inserito, insieme alla propria forme di vita, in una linea di continuità con le reazioni primitive degli uomini, in particolare con quelle che appartengono alla sfera istintiva). Immediatamente dopo invece, nell'analizzare il caso specifico del cane, si chiede se esso possa fare qualcosa di più di un semplice «aspettare il padrone» (PU: II, p. 229) come, ad esempio, credere che «arriverà dopodomani» o, «simulare il dolore» (PU: §250; cfr. anche Z: §389), rispondendo che una reazione siffatta è una prerogativa esclusiva dell'essere umano, o più in generale di chi è in grado di padroneggiare l'uso di una lingua (PU: I, p. 229)⁸⁴:

«Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita» (*Ibidem*).

L'uso dei termini «modificazioni» e «complicata» è particolarmente significativo nel passo. Wittgenstein sembra nuovamente suggerire, come già in altri passi, che al di sotto delle condotte sociali degli individui si trova una base pragmatica più originaria, che egli chiama «primitiva» – o «istintiva», ovvero non derivante da premesse logiche – condivisa fino a un certo stadio con quella animale e suscettibile di modificazione e trasformazione. Wittgenstein descrive tale sfondo come un groviglio di comportamenti innati, impiegando tutta una serie metafore che vanno dall'indicazione di uno strato di roccia oltre il quale non è possibile scavare, all'immagine più sfumata di un brulichio di gesti e reazioni su cui si stagliano i nostri modi di agire e giudicare, consentendo quindi di leggere in termini

sarebbe attesi dato che se non è dimostrabile che gli animali non dispongono di atti intenzionali concettualmente strutturati, è plausibile ritenere che siano in grado di esprimere fenomeni riconducibili al nostro sperare, desiderare, credere ecc.; ma che addirittura non sembra concepibile per essi un'espressività intenzionale *tout court*, ovvero un modo di esprimere l'attesa, la speranza e il desiderio minimamente riconducibile a quello umano. La difficoltà di rappresentare linguisticamente tali fenomeni non sembra tuttavia placarsi nemmeno quando Wittgenstein prende a riferimento lo sperare dell'uomo, per il quale egli esibisce talvolta una difficoltà che lascia il lettore alquanto perplesso. Infatti, nel passo in questione, subito dopo aver asserito con fermezza che per il coccodrillo non si dà il fenomeno dello sperare, con un'affermazione che sa più di resa che di socratica ignoranza, Wittgenstein scrive: «Ma come dovrebbe comportarsi un uomo perché di lui si possa dire che non spera mai? – La prima risposta è: Non lo so. Sarebbe già più facile dire come dovrebbe comportarsi un uomo che non si strugge mai per qualcosa; o che non si rallegra mai di niente; o che non si spaventa mai, o non ha timore di alcunché» (*Ibidem*).

⁸⁴ Il contesto di analisi in cui è espressa questa osservazione allude a una critica dell'interiorità che non è possibile affrontare in questa sede con il dovuto approfondimento. Per ora ci limitiamo a dire che l'intento di Wittgenstein è di demolire l'idea tipica lockiana che una sensazione, come ad esempio il dolore – ma lo stesso si potrebbe dire di un'emozione, un'idea o un pensiero – sia un oggetto mentale circoscrivibile e denotabile al pari di un oggetto del mondo esterno e che pertanto il suo significato si possa determinare attraverso la definizione dei criteri grammaticali che lo identificano (concetti, comportamenti, espressioni, ecc.).

estetici la formazione plurale dei nostri abiti espressivi. Così, ad esempio, a proposito del dolore dice:

«Per noi, “dolore” descrive un disegno che ritorna con differenti variazioni nel tessuto della vita»; (PU: II, p. 219);

oppure, adottando di nuovo la metafora estetica del disegno, scrive:

«Nella vita degli esseri umani noi giudichiamo un’azione in base al suo sfondo e questo sfondo non ha un colore uniforme; possiamo piuttosto immaginarcelo come un complicatissimo disegno in filigrana, un disegno che non saremmo in grado di riprodurre, ma che saremmo in grado di riconoscere in base all’impressione generale che ci fa» (BPP: II, §624);

«Non quello che *uno fa in questo momento*, ma l’intero brulichio delle azioni umane è lo sfondo sul quale noi vediamo un’azione, sfondo che determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le reazioni che abbiamo» (BPP: II, §629).

«Lo sfondo è l’ingranaggio della vita. E il nostro concetto designa qualcosa in questo ingranaggio» (BPP: II, §625);

L’idea che lo sperare, o il provare dolore siano qualcosa che si trovi intrecciato al tessuto della vita, inteso come uno sfondo senza un colore uniforme o «un disegno» che è in grado di assumere forme concettuali più complesse («complicatissimi disegni in filigrana»), porta a supporre che tra il linguaggio umano e il dato delle *Lebensformen* sussista una differenza qualitativa capace di rivelare una distanza tra noi e gli altri esseri viventi⁸⁵; che cioè vi sia uno scarto pronunciato tra le azioni propriamente naturali e le

⁸⁵ Il paragone che Wittgenstein svolge riguarda esclusivamente gli esseri umani e gli animali. Piante, pietre, bambole, cadaveri (PU: §§282-284) e in generale tutti gli oggetti inanimati, nella misura in cui non sono in grado di eseguire azioni o manifestare gesti emotivi (o pensieri), sono esclusi dalla forma di vita umana, o più precisamente, da quella i cui membri si comportano in maniera *analoga* agli uomini: «Solo di ciò che si comporta come un uomo si può dire che ha dolori» (PU: §283). Nell’osservazione successiva, Wittgenstein fa riferimento al modo in cui si potrebbe confrontare il dolore di una pietra con il dolore di una mosca. Al di là del fatto banale che una pietra non può soffrire, l’esempio riproduce l’immagine del dolore che noi tutti, in quanto uomini, condividiamo, ovvero di un qualcosa che ci paralizza impedendoci per così dire di «andare avanti» nelle nostre vite. (Le metafore di Wittgenstein su tale tema permeano l’afflato esistenziale di tutta la sua ricerca). Ciò che Wittgenstein sembra dirci, quindi, è che la differenza tra il fatto che si possa percepire il dolore come una sensazione che ci pietrifica o che ci spegne fino a lasciarci quasi senza vita (PU: §283) e il fatto che invece caratterizza il soffrire di una mosca «che si dimena convulsamente», ad esempio perché non è in grado di uscire dalla trappola in cui è caduta (PU: §309), è la stessa che passa tra l’idea illusoria che il dolore debba avere un portatore (uno qualunque, come appunto una pietra) e l’idea che lega necessariamente la sua «presa» alla reazione di un essere animato. Detto diversamente, se a volte, per una sorta di proiezione

azioni sociali regolate dalle prassi di una cultura. Esse, più che descrivere una sorta di filosofia dell'animalità, che potremmo dire «assente» in PU, aiutano a mettere a nudo la diversità di tutte le forme di vita tra di loro e in special modo di quella umana da quella animale, risaltandone analogie e differenze utili a fare luce sul concetto stesso di «forma di vita».

Il passaggio in questione è tuttavia delicato anche per altre ragioni. Wittgenstein infatti non dice che l'uomo a differenza degli animali può vantare una superiorità biologica misurabile dal possesso del *suo* linguaggio; né afferma che un animale non è in grado di esprimere alcuna delle sue emozioni per il fatto che è incapace di esprimerle nel modo in cui «noi» le esprimiamo (anche se, per un filosofo come Wittgenstein, è difficile a volte riconoscere in un essere vivente la tristezza, la gioia o il dolore senza il possesso dei concetti e dei relativi giochi linguistici che ne descrivono l'uso; il che non vuol dire affatto che se non esistessero tali concetti non si potrebbero provare emozioni o sensazioni⁸⁶, ma

empatica, radicata in un uso non corretto della grammatica delle sensazioni, siamo tentati di immaginare che anche una pietra (una bambola o un cadavere) sia in grado di soffrire, è perché riteniamo che il dolore possa venire rappresentato come un oggetto il cui essere è distinto dalla sua espressione. Wittgenstein vuole cioè dirci che il dolore altro non sarebbe che una maniera di agire, un modo efficace per richiamare l'attenzione e invocare aiuto o, come si legge in un celebre passo di PU, per sostituire con una parola la forza primitiva di un grido inarticolato («“Tu dunque dici che la parola ‘dolore’ significa propriamente gridare?” – Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive il grido»; PU: §244). L'espressione di dolore non denota, quindi, un criterio per cercare qualcosa di «più profondo» al di là del corpo, qualcosa che si troverebbe nascosto dentro di noi e che a volte ci rende inaccessibili l'uno all'altro, ma indicherebbe piuttosto un richiamo etico, un invito a un'assunzione di responsabilità che può scaturire da un gesto, dall'espressione di un volto o a anche da un semplice sguardo («Quando uno sente dolore alla mano, non è la mano che lo dice, a meno che non lo scriva; e non si rivolgono parole di conforto alla mano, ma al sofferente; a lui si guarda negli occhi»; PU: §286). Proprio per la sua immediatezza (ovvero per il suo non essere mediato da ragionamenti, calcoli e induzioni), l'espressione di dolore rientra a pieno titolo tra l'insieme di quelle azioni primitive che Wittgenstein attribuisce al dato e che ancora, nel linguaggio, conservano la loro intrinseca naturalità.

⁸⁶ È questa, ad esempio, la tesi avanzata da McDowell (1994). McDowell sostiene che negli animali la capacità di sentire si trova «al servizio di una vita strutturata esclusivamente dagli imperativi biologici immediati» (McDowell 1994: p. 124), ovvero dall'insieme di quelle reazioni non concettuali che determinano il tratto caratteristico del loro comportamento nell'ambiente (*Umwelt*). Si tratta di «imperativi» che risultano dal «prodotto immediato di forze biologiche» (McDowell 1994: p. 125) e che sebbene non limitino l'agire animale all'esclusiva lotta per la sopravvivenza o allo sforzo per la riproduzione (basti pensare «all'istinto del gioco che si trova in molti animali»; *Ibidem*) non da ultimo lo escludono dalla possibilità di soppesare le ragioni per decidere il da farsi, ovvero da quella dimensione normativa del linguaggio che Sellars chiama lo «spazio logico delle ragioni» (li «dove si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice; Sellars 2004: p. 54). McDowell suggerisce, in tal senso, di riprendere la distinzione gadameriana tra «ambiente» e «mondo» (Gadamer 1960: pp. 507-508), sì da rendere più sostenibile la possibilità di fare dell'esperienza un vincolo razionale ai nostri procedimenti giustificativi. Mentre il primo termine definisce la forma di vita degli animali, legata, come si è detto, alla reazione e all'istinto, e dunque alla suscettibilità empirica all'ambiente, il secondo circoscrive lo spazio «abitato» dagli esseri umani, quello ovvero che consente di elevarsi, attraverso la possibilità di esibire ragioni ai nostri enunciati, al di sopra delle pressioni che il mondo biologico esercita su noi stessi, e pertanto di realizzare il nostro «orientamento libero e distaccato» (Gadamer 1960: p. 509). Come, in parte si è già detto a proposito del linguaggio agostiniano e dei processi di apprendimento che introducono i bambini nel cosiddetto «mondo degli adulti», anche in questo caso, si rivela centrale l'idea che l'avviamento all'uso dei concetti rappresenti un processo educativo paragonabile, per forma, all'acquisizione di una sorta di «seconda natura» umana (McDowell 1994: p. 86), che McDowell chiama «*Bildung*» (McDowell 1994: p. 91), in forza della quale

solo che non si avvertirebbe la loro assenza come una mancanza: un animale infatti è in grado di provare dolore anche se non ha le parole per esprimerlo). Egli ci vuole invece dire che la maniera con cui un animale sente e reagisce è profondamente diversa da quella con cui «noi»⁸⁷ sentiamo e reagiamo e che in alcuni casi, come spesso testimoniano le nostre esperienze, è difficile trovare dei metodi di paragone (o degli anelli intermedi) per

l'individuo avrebbe la facoltà di sviluppare la propria formazione soggettiva. La natura umana diventa, quindi, qualcosa che comprende al suo interno oltre che l'insieme di tutti quei tratti biologici condivisi con gli animali (percezione e memoria) a un livello concettuale (non si dà, per l'uomo, esperienza che non sia già normativamente strutturata), anche l'occasione per realizzare le potenzialità dell'uomo (purché nei limiti di ciò che una determinata tradizione ha depositato nel linguaggio): «la caratteristica davvero importante del linguaggio è questa: che un linguaggio naturale, il tipo di linguaggio cui gli esseri umani sono dapprima iniziati, serve come ricettacolo della tradizione, un magazzino della saggezza accumulatasi nel corso della storia su cosa è una ragione per cosa. La tradizione è soggetta alla modifica ragionata di ogni generazione che la eredita [...]. Ma perché un singolo essere umano realizzi la sua potenzialità di occupare un posto in tale successione – cosa che equivale ad acquisire una mente, la capacità di pensare e agire – ciò che per prima cosa deve avvenire è che sia iniziato a una tradizione quale essa è» (McDowell 1994: p. 137). Senza entrare, per il momento, nello specifico dell'uso del termine «tradizione», anch'esso mutuato da Gadamer, mi limito a osservare che sebbene la posizione di McDowell, dal punto di vista del ruolo educativo dei processi di apprendimento, consenta di pensare la natura anche in termini normativi, evitando quindi di confinare il suo significato all'indagine scientifica o all'uso di concetti meramente naturalistici, dall'altro tuttavia non riesce a rendere conto del problematico dualismo che reintroduce attraverso la postulazione della differenza incolmabile tra natura animale e natura umana. Una volta infatti che percezione e sensazione vengono relegate all'esclusivo spazio delle ragioni, precluso a priori al mondo degli animali e prerogativa univoca degli uomini, non si riesce a comprendere in che modo i primi siano in grado di percepire e sentire qualcosa – data la loro incapacità di impiegare concetti – e soprattutto in che termini i tratti specifici della natura biologica possano essere pensati, in quanto tali, ovvero nella loro dimensione extra-concettuale, all'interno della natura razionale dell'uomo (cfr. Wright 1981: p. 234; Cfr. Tripodi 2009: p. 422). L'idea del «concettuale senza confini» (McDowell 1994: p. 25) pertanto, sebbene abbia il merito di riuscire a pensare la razionalità in termini naturali e dunque a evitare la fallacia fondativa del cosiddetto «Mito del Dato», finisce col rendere misteriosa la natura dell'uomo e soprattutto col rendere inspiegabile il modo attraverso cui la sua dimensione esperenziale può essere condivisa con il regno degli animali. In Wittgenstein, invece, come proverò a dimostrare, non è esclusa a priori la possibilità per gli animali di esprimere un linguaggio *tout court*, bensì quella di parlare una lingua e pertanto di fare un uso particolarmente sofisticato dei concetti e delle regole che ne definiscono la grammatica dell'impiego. Inoltre, a differenza di McDowell, in Wittgenstein è prevalente l'idea che la natura umana non sia qualcosa di circoscritto e immutabile, ma abbia una sua propria storia (la storia naturale degli uomini) e quindi sia soggetta, esattamente come le culture, a trasformazioni e cambiamenti. Vedremo come questo tema sarà problematizzato con efficacia e pertinenza dall'analisi cavelliana delle regole (cfr. Cap. 3: §4).

⁸⁷ La questione del «noi» nell'opera di Wittgenstein risulta controversa. A volte, si ha l'impressione che egli voglia riferirsi, quasi hegelianamente, al «noi» filosofico espresso dalla voce della correttezza, a coloro i quali cioè già conoscono il sentiero lungo quale il lettore sarà condotto nelle osservazioni di PU, e dunque a chi già sa come il linguaggio è (e dovrà essere) usato. Altre volte, invece, il «noi» sembra denotare l'insieme di quei filosofi metafisici che cedono alla «voce della tentazione», e che cercano nella logica o in un struttura non fisica, le ragioni ultime del linguaggio, vale a dire i pensatori della tradizione classica che come lo stesso Wittgenstein, prima di PU, identificano le condizioni di possibilità del significato con un linguaggio ideale. In altri casi, invece, Wittgenstein usa il «noi» per intendere sia la specie umana nel suo complesso, della quale spesso si fa portavoce sia, al contrario, quella parte ristrettissima di individui che a suo avviso è l'unica che ha la possibilità di intendere ed ereditare il compito intrapreso dal suo lavoro (cfr. VB: p. 24; p. 30). Per quanto riguarda il noi «umano», in particolare, Wittgenstein fa riferimento talvolta *alla* civiltà, intesa in senso universale, ovvero come specie-specifica descrivibile attraverso un *set* di comportamenti strutturali e invariabili («Civiltà è una regola di un ordine. O almeno presuppone una regola; VB: p. 152), talvolta (ad esempio in BFGB) come a *una* delle sue possibili realizzazioni (fattuali o di principio, ovvero immaginabili e identificabili mediante un insieme di comportamenti antropologici locali). Quest'ultima distinzione è alla base della differenza tra la lettura trascendentale e la lettura empirica delle forme di vita impostate, rispettivamente, sull'esistenza di un «noi universale», valido per tutte le differenti comunità di vita e sul riconoscimento del carattere plurale e quindi esclusivamente sociale delle *Lebensformen*.

collegare i nostri ai loro comportamenti. Le reazioni degli animali, infatti, per quanto spesso assomiglino alle nostre, sono regolate da una grammatica che è profondamente diversa da quelle umana e in un modo così radicale che se anche un giorno uno di loro riuscisse per un qualche evento inspiegabile a parlarci, magari usando lo stesso nostro vocabolario o parlando una lingua fra quelle usate dagli umani, non saremmo in grado di comprenderlo («Se un leone potesse parlare noi non potremmo capirlo»; PU: p. 292)⁸⁸.

La differenza che separa la nostra forma di vita da quella animale è pertanto legata a una strutturazione normativa dei concetti e delle azioni che definiscono in modo esclusivo l'orizzonte delle nostre pratiche verbali e pre-verbali, separando il linguaggio degli uomini da quello non articolato degli animali. Tali pratiche aiutano a riconoscere la condivisione con quest'ultimi di una medesima forma di vita solo fino al punto in cui non si dà per essi la possibilità di sviluppare un uso particolarmente complesso dei concetti⁸⁹, solo cioè fino a quando il possesso di un comune sfondo pragmatico trova il suo limite nella facoltà, preclusa agli animali, di rendere ragione delle proprie azioni e reazioni. Nel processo di addestramento linguistico, per esempio, accanto alla procedura ostensiva che connette i nomi con le cose, – e che, per certi versi, in un impiego estremamente basilare del linguaggio, può ritenersi condiviso con quello animale (anch'essi hanno la capacità di apprendere ed eseguire ordini, oltre che in generale di stabilire forme di comunicazione propria) – è decisivo il modo in cui un soggetto impara a esprimere i propri stati emotivi e cognitivi e, di conseguenza, la modalità attraverso cui può introdursi nell'ambiente umano. Tale addestramento, come si è detto, non si limita all'esclusivo apprendimento delle prassi che disciplinano le forme di vita – quasi che imparare un linguaggio significhi solo imparare l'applicazione meccanica di regole stabilite idealmente da una comunità di individui disincarnati – ma realizza al contempo un processo che per complessità è paragonabile a una sorta di «iniziazione» educativa al linguaggio (Cavell 1979: p. 239), o

⁸⁸ Un'affermazione simile la si trova in BPP a proposito dei pesci: «Ci si potrebbe certamente immaginare che uno veda la vita degli uomini in un film, o che possa soltanto osservare questa vita, senza mai prendervi parte. Allora capirebbe la vita umana un po' come noi capiamo quella dei pesci, o addirittura quella delle piante. Del piacere e della pena, ecc., provate dai pesci, noi non possiamo parlare» (BPP: II, §29).

⁸⁹ Secondo Glock (2000), ad esempio, dal punto di vista di Wittgenstein «gli animali sono capaci di avere concetti di tipo *semplice*, vale a dire quelli che possono essere espressi nel comportamento non linguistico» (Glock 2000: p. 36). In tal senso, come osserva Tripodi (2009), si può affermare che «la ragione per cui è corretto dire che uno scimpanzé sa, crede o vede *che p*, consiste nella capacità di comportarsi in un certo modo che condivide con noi e non tanto nel fatto che possiede il novantotto per cento di DNA uguale al nostro, anche se le due cose possono essere (casualmente) correlate» (Tripodi 2009: p. 421). Una posizione analoga a quella di Glock (2000) è ascrivibile a Kenny (1989), il quale ritiene che gli animali dispongono di tutti quei concetti che sono in grado di esprimere nell'esercizio di capacità comportamentali non linguistiche (Kenny 1989: pp. 36-37).

come è stato osservato, allo sviluppo di una «seconda natura umana»⁹⁰ (McDowell 1994), che per certi versi può essere definita «naturalmente sociale», e che per complessità è difficilmente riscontrabile nelle interazioni tra animali (il che non implica che essi non siano in possesso di tale natura, ma solo che a noi mancano i criteri per sostenerne l'esistenza o meno). Essa quindi definisce il carattere esclusivo dei processi umani di apprendimento del linguaggio, mostrando in che modo le tappe dell'apprendimento configurino l'introduzione al possesso di pratiche diverse da quelle delle altre specie viventi e come tali, basate su uno sfondo di attività e conoscenze che seppure presenti a livello elementare nel regno animale, detengono in quello umano la peculiarità di poter essere modificate o ampliate. Così, se uno scoiattolo è in grado di «sapere» che «nel prossimo inverno avrà bisogno di sprovviste» (UG: 287) o se «un gatto sa che esiste un topo» (UG: §478) non è perché questo, come il primo, sa qualcosa nello stesso modo in cui noi sappiamo, ad esempio, che «la terra esiste già molti anni prima che nascessimo» (Moore 1925: pp. 197-198), o che ogni uomo possiede due mani (cfr. Moore 1925), ma perché abita una forma di vita che, a dispetto dell'apparente somiglianza con cui la descriviamo proiettando i nostri concetti sul comportamento dei suoi membri, è grammaticalmente differente dalla nostra e, come tale, incapace di trasformarsi o modificarsi in maniera autonoma⁹¹ (come potrebbe accadere, ad esempio, se lo scoiattolo

⁹⁰ Qui con l'espressione «seconda natura» si fa riferimento all'impossibilità di concepire le reazioni istintive al di fuori dello spazio categoriale circoscritto del linguaggio, quasi vi fosse un «prima» di condotte naturali e un «dopo» di comportamenti socialmente normati. «Seconda natura» è il concetto con cui si intende sia il processo di addestramento linguistico sia il «successivo» padroneggiamento delle regole d'uso dei termini all'interno di uno specifico gioco del linguaggio (lì dove il termine «successivo» non deve essere inteso in senso cronologico, ma dal punto di vista dell'individuo che prende atto della sua appartenenza a una forma di vita si da divenire consapevole del legame che sussiste tra il suo pensiero e determinati schemi di categorizzazione esperienziale): «Noi siamo abituati a una determinata classificazione delle cose. Insieme alla lingua, o alle lingue, è divenuta per noi una seconda natura» (BBP: II, §678); «Sono questi i binari fissi lungo i quali corre tutto il nostro pensiero, e ai quali, di conseguenza si conforma anche il nostro giudicare e agire» (BBP: II, §679; Z: §375).

⁹¹ Questo ovviamente non vuol dire che un animale non ha la possibilità di trasformare i suoi comportamenti istintivi (si pensi all'addestramento domestico o a quello circense), ma che per quante analogie si possano trovare tra i loro e i nostri, essi non hanno il potere di rimettere in discussione, in maniera autonoma, l'insieme delle reazioni che definiscono il proprio agire biologico di base. Un animale si può lasciar morire di fame o di sete, perché ad esempio muore il suo padrone, ma non decide di smettere di alimentarsi o di andare a caccia perché si trova in disaccordo con un membro della sua specie, così come non si troverà mai a formulare ipotesi sull'origine del pianeta o sulla possibilità di cambiare radicalmente la sua vita. Un uomo può decidere di combattere i suoi istinti perché ritiene che siano incompatibili con il vivere comune; un animale, al contrario, non ha alcuna possibilità di negare il suo istinto. Egli semplicemente agisce, senza pensare o ipotizzare.

Sembra quindi che la differenza tra le forme di vita animali e quelle umane, passi per un carattere intrinsecamente politico delle norme che regolano le condotte dei loro membri, ancor prima che per il riconoscimento della differente ampiezza delle loro risorse cognitive. È, in altre parole, il carattere contingente delle regole grammaticali a lasciare aperto il campo di intervento e di modifica delle forme di vita umane: il fatto ovvero che a differenza degli altri esseri viventi gli umani possono nel tempo modificare i loro accordi originari (PU: §241) o come si legge in UG, la propria «immagine del mondo».

formulasse ipotesi o previsioni sull'inverno che viene, o se il gatto iniziasse a chiedersi se davvero quello che vede è un topo). Allo stesso modo, poiché è solo all'uomo che è concessa la prerogativa di argomentare e fornire giustificazioni, resta esclusa per le altre forme di vita la rivedibilità dei comportamenti pre-verbali da parte dei propri membri e di conseguenza la possibilità di sottoporre a dubbio, con un discorso razionale, le premesse istintive dei loro atti.

Di un animale, quindi, si potrà ipotizzare che è in grado di sapere che mangiando riuscirà a sfamarsi o che dormendo si potrà riposare, allo stesso modo in cui di un essere umano si può dire che sa che la terra ha più di cento anni o che il rosso è un colore diverso dal verde. Il possesso di queste conoscenze⁹² è ciò che accomuna uomini e animali nella condivisione, ciascuno nella propria forma di vita, di uno sfondo di certezze e saperi in grado di orientare il loro agire; in grado ovvero di condurli ai loro scopi senza sollevare dubbi o domande sulle modalità del loro operato. Ma a differenza che per gli uomini, non si può concepire per gli animali la possibilità di immaginare (o programmare) di «pranzare all'una» o di «riposare alle tre del pomeriggio». Così come, precisa Wittgenstein, se anche a loro venisse insegnata la capacità di lamentarsi o di soffrire «come se stessero provando dolore», sarebbe loro in ogni caso preclusa, per un fatto grammaticale (PU: §251; Z: §389), la prassi della menzogna e della simulazione⁹³ (il che non vuol dire che gli animali sono sempre sinceri, ma solo che dei loro comportamenti non si può predicare né la verità né la falsità morale o che, in altre parole, è preclusa a essi la possibilità di modificarne la manifestazione):

«Perché un cane non può simulare il dolore? È troppo onesto? Si potrebbe insegnare a un cane a simulare il dolore? Si può forse insegnarli, in determinate circostanze, a guaire come se soffrisse, senza che in realtà provi dolore. Ma per poter parlare di simulazione vera e propria mancherebbe pur sempre, al comportamento ora descritto, il contesto adeguato» (PU: §250).

⁹² L'analisi dello statuto filosofico di questo sapere, che Wittgenstein, contro l'interpretazione di Moore, definisce nei termini di una certezza «istintiva» o «animale», in quanto è condivisa da tutti gli esseri viventi al livello più basilare del loro vivere, sarà ripresa e analizzata nel paragrafo successivo.

⁹³ Non sono solo questi i comportamenti preclusi agli animali elencati da Wittgenstein. A sostegno della tesi secondo cui l'esclusione di certe loro condotte è da imputare alla grammatica dei termini che li descrivono, piuttosto che a una possibile verifica empirica, riporto i seguenti passi: «Perché il cane può provare paura, ma non rimorso? Sarebbe giusto dire: "Perché non sa parlare?"» (BPP: II, §308; Z: §518); Solo chi può riflettere sul passato può provare rimorso. Questo però non vuol dire che, empiricamente, solo in questo modo una persona è capace di un sentimento di rimorso» (BPP: II, §309; Z: §519); «Non è poi così sorprendente che un concetto debba essere applicabile soltanto a un essere che, ad esempio, possiede un linguaggio» (BPP: II, §310; Z: §520); «soltanto di colui che sa parlare nel senso corrente, diciamo che parla tra sé e sé. E non lo diciamo neppure di un pappagallo, né di un grammofono» (PU: §344).

«Il bambino che impara a parlare, impara a usare le parole “aver dolore”, e impara anche che i dolori si possono fingere. Questo fa parte del gioco linguistico che impara. O anche: il bambini non impara solo l’uso di “egli ha dolore”, ma anche quello di “credo che lui abbia dolore” (Ma, naturalmente, non quello di “credo di aver dolore”»». (BPP: I, §142).

Sotto il profilo linguistico-concettuale, pertanto, il mondo animale si presenta smisuratamente altro rispetto a quello umano. Gli animali, come si è detto, condividono una forma di vita fino al punto in cui è possibile individuare un’intersezione biologica delle loro reazioni con quelle umane, restando distanti per ciò che attiene alla elaborazione sociale dei propri comportamenti (in particolare al rendere ragione di ciò che esprimono) e all’impiego di concetti di una certa complessità simbolica. Wittgenstein arriva addirittura a escludere, in alcuni passi⁹⁴, il possesso da parte degli animali della facoltà di pensare e parlare («non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire:” non pensano, e pertanto non parlano”; PU: §25⁹⁵), paragonando le loro abilità comunicative a «forme linguistiche più primitive», simili a quelle possedute dal gioco linguistico degli

⁹⁴ Per esempio questo: «Del tavolo e della pietra non dice che pensano, e nemmeno della pianta, e neppure del pesce; a malapena del cane: è degli uomini che lo si dice. E neanche di tutti gli uomini» (BPP: II, §192).

⁹⁵ In realtà, è fuorviante leggere questo passo senza tenere a mente la concezione del pensiero esposta da Wittgenstein. Occorre infatti ricordare che per il filosofo austriaco non esiste il pensiero inteso come processo mentale in grado di spiegare o causare gli atti (PU: §316, §§327-332; §§338-339). Esso non coincide con una sorta di immagine che accompagnerebbe interiormente i nostri comportamenti, quasi si trattasse di una copia spirituale dell’azione («un processo incorporeo»; PU: §337). In tutta la sua riflessione sulla psicologia, Wittgenstein ribadisce con forza l’assoluta irrilevanza della coscienza e dei processi fisiologici (PU: II, p. 290) nel processo di spiegazione e comprensione del significato («Per la comprensione di una proposizione l’immaginare qualche cosa in concomitanza a essa, è tanto poco essenziale quanto il disegnare uno schizzo in base a essa»; PU: §396). Solo gli atti, e il contesto in cui sono calati (giochi linguistici e forme di vita), determinano le condizioni di possibilità dei pensieri contenuti nelle nostre asserzioni. Al di fuori della prassi niente è in grado di significare qualcosa o di esprimere ciò che si presume la mente voglia esprimere quando si rappresenta un proprio oggetto mentale (idee, sensazioni, emozioni, atti intenzionali): «Non già che cosa siano le rappresentazioni, ci si deve chiedere, o che cosa accada quando uno si rappresenta qualche cosa; bensì: come si usa la parola “rappresentazione”» (PU: §370).

Del resto, se il processo del pensiero è un dialogo muto con sé stessi, o «un parlare tra sé e sé», è necessario che prima della sua formulazione si sia imparato a parlare: «Dunque chi *vuole* dire qualcosa, deve anche avere imparato a padroneggiare una lingua» (PU: §338); «e soltanto di colui il quale *sa parlare* nel senso corrente, diciamo che parla tra sé e sé» (PU: §344). La sottolineatura dell’ultima citazione ribadisce il carattere pragmatico del parlare e di conseguenza del pensiero. Non si tratta di una constatazione empirica, qualcosa che ad esempio possa lasciar ipotizzare che un sordomuto possa avere «pensieri muti» (PU: §342), ma di un fatto grammaticale che pertiene all’uso del linguaggio, ovvero di un radicale cambio di prospettiva che rimuove l’immagine fuorviante dell’interiorità appresa da bambini (PU: §§361-362): «Non analizziamo un fenomeno (per esempio, il pensare) ma un concetto (per esempio, quello del pensare) e dunque l’applicazione di una parola. Così può sembrare che ciò che stiamo facendo sia nominalismo. I nominalisti commettono l’errore di interpretare tutte le parole come *nomi*, e in questo modo non descrivono realmente il loro impiego, ma danno, per così dire, una cambiale in bianco per tale descrizione» (PU: §383).

La citazione immediatamente successiva ribadisce per il dolore ciò che a egual titolo vale per il pensiero: «il *concetto* “dolore” l’hai imparato con il linguaggio» (PU: §384). Imparare a pensare, significa quindi sapere in quali circostanze è opportuno usare il concetto che ne descrive l’uso, ovvero riconoscere le situazioni in cui esso può venire impiegato correttamente.

operai o dai bambini nei primi paragrafi di PU⁹⁶. Agli animali tuttavia egli non disconosce il possesso di un linguaggio *tout court*, né tanto meno il possesso di specifiche facoltà espressive, ma solo la facoltà di sviluppare una lingua articolata simile a quella parlata dagli umani. Con ciò tuttavia Wittgenstein non vuole affermare – come può sembrare dalla citazione – che agli animali sia precluso il possesso della ragione (e in tal caso bisognerebbe tuttavia capire di quale tipo di ragione si tratta, ammesso che sia l’umana l’unica ragione ammissibile), ma solo che la maniera di pensare e agire di altre forme di vita, da punto di vista propriamente umano, è inaccessibile⁹⁷, o legata ai particolari scopi prefissati da una determinata indagine scientifica. (C’è da dire, tuttavia, che l’enfatizzazione di questa differenza si muove su un terreno che rifiuta di stabilire una gerarchia tra esseri viventi. Esso vuole, al contrario, sottolineare la difficoltà di trovare un terreno comune di confronto tra mondo umano e mondo animale). In un certo senso, è come se Wittgenstein ci stesse dicendo che in qualsiasi modo ci trovassimo a interagire con gli animali, siano essi domestici che selvatici, dovremmo in tutti i modi resistere alla tentazione di rappresentare il loro comportamento attraverso il nostro, o a proiettare le loro prassi sugli schemi interpretativi che definiscono i nostri accessi al mondo esterno. Infatti, in ciascuno dei due casi, anche qualora i nostri processi rappresentativi ottenessero i risultati sperati, non riusciremmo a eludere tutta una serie di difficoltà connesse sia con la possibilità di eseguire traduzioni solo parziali dei loro atti (spesso infatti i gesti degli animali, per quanto simili ai nostri hanno un significato completamente diverso) sia con l’eventuale intraducibilità dei loro moduli espressivi e quindi con la difficoltà di riuscire a trovare noi stessi nei loro atteggiamenti (cfr. PU: II, p. 292)⁹⁸.

⁹⁶ Sulla possibilità di ipotizzare per gli animali l’esistenza di un pensiero non legato al possesso dei concetti, ma a quello di un comportamento espressivo, ovvero in grado di esprimere stati mentali di complessità minore attraverso abilità comportamentali non linguistiche, si rimanda a Glock (2010), McDowell (1994) e Finkelstein (2003). Sulla critica invece al dualismo mentale, appoggiato da queste posizioni in dissonanza con quanto questo lavoro afferma, si rimanda al saggio di García Rodríguez (2013).

⁹⁷ Wittgenstein, a volte, sembra attribuire alla grammatica l’impossibilità di concepire per gli animali il possesso della facoltà del pensiero: «Si impara a dirla, questa parola [pensare], ad asserirla o negarla, soltanto a proposito degli esseri umani: “Un pesce pensa?” non trova applicazione nel linguaggio, non viene posta. (Che cosa c’è di più naturale di una situazione del genere, di un simile utilizzo del linguaggio!» (BPP: II, §201; Z: §117). Dire che un pesce non può pensare dunque, più che esprimere un’affermazione empirica riflette il nostro modo di usare il linguaggio, o meglio, ciò che nel linguaggio, per un fatto grammaticale, ci appare come naturale. Si tratta qui della stessa naturalezza per la quale ad esempio è possibile affermare che «gli uomini pensano» e «i grilli no», o che a questi ultimi è preclusa la possibilità di leggere e scrivere (cfr. BPP: II, §§23-24), o ancora che del tavolo, della pietra e della pianta non è possibile dire che pensano (cfr. BPP: II, §192).

⁹⁸ È molto efficace, da un punto di vista espressivo, anche la sua traduzione inglese: «*We can’t find our feet with them*». Essa restituisce in modo evidente l’impossibilità di sovrapporre o proiettare i nostri comportamenti su quelli delle altre forme di vita o, come si legge nel tedesco originale, di trovare noi stessi in ciò che gli uomini di altre culture pensano e fanno, evitando al contempo il rischio di allontanarcene troppo.

Proprio per evitare il verificarsi di tali circostanze, Wittgenstein ci invita a un confronto con il regno animale che non muove dalla riduzione della somiglianza dei loro caratteri agli invarianti biologici umani, ma assume come punto di abbrivio il riconoscimento delle analogie delle reazioni non umane con i gesti e le parole che sostanziano, dall'interno, le prassi delle nostre forme di vita. Egli riesce a illustrare così la profondità di questa analogia attraverso un confronto che in luogo di fare dell'animale un'immagine in miniatura o incompleta dell'immagine umana, ne riproduce le peculiarità specifiche, ponendo l'accento sia sulla necessità di preservare la differenza tra regno biologico e regno sociale, sia sull'esigenza di non fare del primo un regno del tutto inaccessibile e come tale sottratto a qualsiasi forma di indagine o chiarificazione descrittiva (se infatti uomini e animali fossero radicalmente altri, in che modo si potrebbe spiegare l'obbedienza di un cane al proprio padrone?), come del resto sembra essere richiesto dalla stessa esigenza di paragone espressa in UG:

«Qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà di ragionamento. Come un essere in uno stato primitivo. Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitiva non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento» (UG: §475).

La rinuncia alla prospettiva antropocentrica, o meglio la sua inversione (nel passo è all'uomo che viene chiesto di vedersi «come un animale» e non il contrario), lascia spazio al riconoscimento della completezza dell'animalità al cospetto della quale l'uomo è tenuto a trasformare il proprio sguardo. Le riflessioni di Wittgenstein acquistano un tono spiccatamente etico e di netta opposizione al classico atteggiamento scienziato nei riguardi del mondo naturale⁹⁹. Dal suo punto di vista, sembra che all'incomprensibilità degli animali debba corrispondere un aumento proporzionato della loro interpretazione e che quindi ogni confronto o descrizione delle loro condotte debba essere volto al riconoscimento del rispetto e delle differenze. Tutte le forme di vita non umane cessano, in altri termini, di essere rappresentate come qualcosa di incompleto (perché, ad esempio, rispetto all'uomo un animale non dispone della ragione o della facoltà di parlare¹⁰⁰), per

⁹⁹ Alcuni autori, come ad esempio Cimatti (2016), hanno definito lo sguardo wittgensteiniano «etologico» paragonandolo a quello tipico di uno scienziato che osserva, «da un punto di vista radicalmente esterno» (Cimatti 2016: p.444), il comportamento animale. A tal proposito si rimanda anche a Savage-Rambaugh (1986).

¹⁰⁰ Lo stesso ovviamente vale per l'uomo: egli non si deve ritenere incompleto se non può ascoltare gli infrasuoni o non è capace di volare; tanto meno la sua incompletezza deve essere attribuita alla sua impossibilità di diventare un dio. Wittgenstein ritiene grammaticalmente insensate asserzioni come «una rosa

essere viste in sé stesse, in ciò che sono, per il fatto ovvero che esistono e che condividono con noi un posto sulla Terra. In tal modo, il regno degli animali assume i tratti di un'alterità perfettamente compiuta di cui l'uomo non è, né può ambire a essere, il metro e per la quale anzi occorre trovare, di volta in volta, i confini e la misura. Sottraendo alla natura l'immagine scientifica di un regno retto da leggi immutabili e come tale piegabile agli interessi degli umani, Wittgenstein può quindi fornire gli strumenti epistemici per una rappresentazione alternativa dell'animalità consentendo di tenere in piedi l'ipotesi della non esclusiva umanità delle forme di vita con la rappresentazione del carattere più ampiamente antropologico delle pratiche linguistiche ordinarie. Il fatto inoltre che egli attribuisca a ciascuna prassi una caratterizzazione storica e pertanto una mutevolezza circoscritta all'interno dei propri confini naturali, consente di scagionare l'intera sua indagine dalle ripetute accuse di conservatorismo, e pertanto di tenerla a distanza anche da un'altra interpretazione tipica della sua ricerca secondo la quale le forme di vita rappresenterebbero un surrogato trascendentale dell'indicibile *tractariano*, e non invece un insieme di prassi dai contorni sociali più sfumati. Seguendo la peculiarità di questa caratterizzazione biologico-contingente vedremo che il mondo animale, oltre a fornire una misura dell'alterità *tout court*, e dunque un'idea di come l'alterità possa essere percepita non solo tra uomini e animali, ma anche tra individui che usano il linguaggio in modo differente nelle loro forme di vita (vuoi per differenze culturali, vuoi per l'originalità o l'enigmaticità, ricercata o involontaria, del loro modo di esprimersi), offre anche uno strumento indispensabile per pensare l'enigmaticità delle singole esistenze umane e, di conseguenza, un metodo per descrivere la separatezza che contraddistingue oltre che le civiltà tra di loro anche le vite degli individui all'interno delle loro stesse rappresentazioni del mondo. A partire da questo confronto, cercherò di illustrare il nesso che lega da una parte l'apprendimento del linguaggio all'esperienza dell'alterità esperita nei rapporti con altre culture e, dall'altra, la naturalità delle azioni pre-linguistiche con quella forma peculiare di natura che nei giochi del linguaggio si riproduce oltre che nell'esecuzione dei processi normativi che definiscono l'applicazione delle regole anche nei processi di proiezione dei concetti in nuovi contesti d'uso.

non ha denti» (PU: II, p. 290) o «un'oca non ha denti» (*ibidem*). A dispetto del loro contenuto veritiero, esse non sono empiriche, ma normative. Dire che l'uomo non può volare, al pari del negare che la rosa abbia dei denti, non è affermare qualcosa sul mondo, ma illustrare le regole che descrivono i nostri usi del linguaggio. Questo, tuttavia, non vuol dire che tali regole siano date una volta per tutte – qui non c'è nulla di logico o metafisicamente fondato – ma solo che la loro necessità è basata su un accordo anteriore nei giudizi e che come tale è (in parte) ridiscutibile. Questo accordo coincide con il riconoscimento ineludibile del fatto che in quanto uomini agiamo in un certo modo, ovvero che apparteniamo a una forma di vita.

4. *L'alterità antropologica*

4.1 *Il significato morale dei criteri*

Se tutto ciò che definisce il dato delle *Lebensformen* coincide, solo in parte, con l'insieme delle reazioni animali condivise dagli uomini a un livello basilare dell'esistenza, e se, come di è detto, è impossibile – nel pensiero di Wittgenstein – tracciare con nettezza la linea che separa le azioni biologiche da quelle culturali¹⁰¹, vuol dire che delle forme di vita non è possibile restituire né una caratterizzazione puramente naturale né una specificazione esclusivamente sociale e che per esse non può essere data alcuna interpretazione che non sia quella che (a) ne riconosce l'evidente ambiguità applicativa e che (b) non si limiti a illustrare attraverso esempi, analogie e paragoni, cosa di naturale e cosa di convenzionale risiede nelle nostre prassi ordinarie. Il confronto con il mondo animale ci ha inoltre consentito mettere in evidenza due tratti importanti delle *Lebensformen*: da una parte, ha esibito la peculiarità grammaticale delle manifestazioni istintive umane, ponendo in risalto il fatto che le nostre asserzioni sono sostituzioni di azioni primitive infondate (PU: §244) e non risultati di processi di deduzione logica (come invece ci si sarebbe attesi se Wittgenstein avesse ammesso che tra forme di vita e natura sussiste un rapporto normativo di fondazione); dall'altra, ha evidenziato che il rapporto degli uomini con il mondo animale è definito da un aspetto che concerne una sorta di distanza etica che necessita di essere preservata e che in un certo senso è riscontrabile anche nei nostri rapporti con altre culture o con uomini di cui a volte non riusciamo a decifrare l'enigmaticità delle espressioni¹⁰².

¹⁰¹ Possiamo riconoscere il tratto concettualmente elaborato di alcuni comportamenti che, dall'interno di una forma di vita e non «dal di fuori» chiamiamo «naturali» (quando ovvero sono già permeati di elementi sociali), ma nulla possiamo dire sulla genesi delle condotte né sulla linea che sarebbe possibile tracciare – se rimanesse in piedi l'idea di una divisione netta tra azioni puramente sociali e azioni puramente naturali – fra ciò che è istintivo e ciò che è concettuale (in senso ontologico). La riflessione di Wittgenstein si limita solo a descrivere, a giochi fatti, i tratti dei comportamenti linguistici (e pre-verbali) degli individui. Non si pone come scopo la ricerca o la spiegazione della loro essenza, né come fa McDowell espone una teoria sul carattere normativo del dato naturale; egli si limita piuttosto a porci dinanzi al fatto compiuto («i fatti della vita») che vi sono alcuni tipi di condotta che sebbene siano di dominio esclusivo dell'uomo possono ugualmente essere definiti «naturali» e quindi paragonati, per modalità di svolgimento (la «certezza animale»), a quelli eseguiti senza giustificazione o deduzione logica da parte di «altri» esseri viventi. Questo significa che, in ultima analisi, i riferimenti di Wittgenstein alle forme di vita possono essere riferiti, in base ai contesti e con uguale plausibilità interpretativa, sia alle forme di vita animali, sia alle forme di vita umane. Come infatti si è detto a più riprese, non vi è in Wittgenstein una rappresentazione univoca delle *Lebensformen* ma solo un impiego differente del suo concetto, il quale, quindi, deve essere interpretato a seconda dei contesti in cui ricorre in modo altrettanto differente, senza ovvero la pretesa di restituirne un'immagine fissa o lineare. In Wittgenstein non c'è né una rappresentazione sistematica delle forme di vita né un contenuto univocamente definibile: esse tengono piuttosto unite, nel loro concetto, i lati convenzionalmente sociali delle prassi e delle regole delle società umane.

¹⁰² Seguendo queste considerazioni si può dire che lo scopo di Wittgenstein sia di prendere in esame il mondo animale non solo per permetterci di avere accesso alla dimensione istintiva delle nostre realizzazioni collettive (delle forme di vita intese in senso culturale) ma anche per fornire uno strumento adatto a pensare il

Questa oscillazione, tuttavia, non si pone in contraddizione con gli scopi e gli obiettivi dell'analisi di Wittgenstein. Essa anzi serve a porre in rilievo la peculiarità del suo approccio anti-scientifico e di conseguenza a esaltare il tratto non causalistico delle sue riflessioni sulle forme di vita. Wittgenstein, come noto, è convinto che dal pensiero filosofico debba essere bandita ogni forma di spiegazione riduzionistica dei fenomeni e, pertanto, ogni tentativo di definire un oggetto o un'esperienza attraverso la sussunzione di casi particolari a casi più universali. Egli rifiuta in altri termini ogni esposizione o descrizione che non si prefigga come scopo l'esclusivo riportare il linguaggio al terreno delle sue prassi ordinarie, al fondo ovvero di tutte quelle condotte verbali (e non) su cui si stagliano i fenomeni verbali (appunto una forma di vita). Non meraviglia quindi che nel confronto tra uomini e animali Wittgenstein non indichi le caratteristiche e i concetti che distinguono le forme di vita degli uni da quelle degli altri, ribadendo piuttosto che il compito del filosofo è di fornire descrizioni sugli usi dei termini e non ipotesi sulla loro origine, di esplicitare la logica dei concetti e non di rendere conto della genesi o della loro eventuale giustificazione. In tal senso, si rivela vano il tentativo da parte di alcuni studiosi di attribuire alle *Lebensformen* i caratteri esclusivamente tipici delle forme di vita animale o delle forme di vita umane, risultando più prudente e opportuno limitarsi a constatare che a dispetto di queste caratterizzazioni, delle forme di vita si riscontra, in alcuni casi, una descrizione in termini naturali – volta come si è detto a specificare il tratto biologico delle prassi linguistiche (e non) e di conseguenza a esibire la continuità con il regno animale – e, in altri, una di tipo culturale o, in un senso più ampio, sociale (là dove per sociale si deve intendere quello sfondo di attività normate che ammettono al loro interno l'emergenza di un momento naturale, o se si vuole «istintivo», in cui cioè l'esecuzione di un'azione non deriva da un processo deduttivo ma dalla riproduzione di una prassi consolidata, ovvero dalla capacità di prendere parte a tutte quelle pratiche che richiedono un addestramento specifico come il contare, il calcolare, il seguire una regola, il congetturare, il dare ordini, ecc.).

Restano invece da analizzare più approfonditamente due aspetti del pensiero di Wittgenstein dei quali si è dato solo qualche accenno e che risultano importanti per riconoscere la compresenza dei tratti naturali e convenzionali nelle forme di vita: i concetti di «immagine del mondo» e di «regola». Si tratta di due concetti che nello specifico

rapporto con l'alterità nelle sue varie forme (altro uomo, altre culture, altre specie viventi) e, di conseguenza, per risaltare il tratto plurale delle forme di vita. Si tratta in altri termini di vedere come alcuni concetti propri di quest'ultime (naturalità, alterità, pluralità) consentano di restituirne le peculiarità applicative wittgensteiniane.

concernono la maniera con cui l'istintività dell'agire può venire pensata all'interno delle prassi linguistiche ordinarie e, di conseguenza, il modo attraverso cui è possibile restituire nella descrizione delle pratiche applicative (di concetti e di regole) il complesso delle rappresentazioni e delle procedure che una cultura riconosce come valide. Prima di affrontare tali aspetti, vorrei tuttavia tornare un attimo al tema dell'animalità affrontato nel precedente paragrafo e in particolare all'esempio del linguaggio leonino (PU: p. 292) situato tra le riflessioni di PU che riguardano i processi di comprensione verbale e l'indagine che concerne la traduzione di prassi di culture differenti. Vorrei nello specifico collegare il suddetto esempio con il passo che segue e analizzare, insieme a esso, il problema della natura espressiva dei proferimenti psicologici alla luce della questione etica che si annida dietro l'indagine sui criteri e alle spalle quindi del problema dei rapporti tra forme di vita diverse:

«Anche di un uomo diciamo che ci è trasparente. Ma per questa considerazione è importante che un uomo possa essere un completo enigma per un altro uomo. Una cosa del genere si sperimenta quando si arriva in un paese che ha tradizioni che ci sono completamente estranee; e precisamente anche quando si è padroni della lingua di quel paese. Non si capiscono gli uomini. (E non perché non si sappia che cosa quegli uomini dicano quando parlano di sé stessi). Noi non possiamo trovarci con loro [*Wir können uns nicht in sie finden*]» (PU: II, p. 292)¹⁰³.

La citazione, che per certi versi riecheggia quel famoso passo delle *Confessioni* in cui Agostino, dopo aver saputo della morte di un amico, scrive di essere diventato un «enigma a sé stesso» (Agostino 2006: IV, 6), si trova qualche riga prima del riferimento al linguaggio leonino e non a caso. Wittgenstein analizza in queste pagine una questione che riguarda la capacità umana di esprimere l'esperienza interna e pertanto il nostro essere emotivamente ed intellettualmente «trasparenti» agli altri. I casi esemplificati concernono, nello specifico, l'ipotesi che gli uomini possano comprendersi attraverso la lettura dei propri contenuti mentali o che, in alternativa, siano capaci di prevedere ciò che stanno per dire o fare (PU: II; pp. 290-292). Si tratta di fantasie grammaticali che, come in altre occasioni, Wittgenstein riporta per porre in rilievo l'errore di concepire l'interiorità come qualcosa di nascosto e inaccessibile al sapere, e derivante dal modo di apprendere il

¹⁰³ È molto efficace, da un punto di vista espressivo, anche la sua traduzione inglese: «*We can't find our feet with them*». Essa restituisce in modo evidente l'impossibilità di sovrapporre o proiettare i nostri comportamenti su quelli delle altre forme di vita o, come si legge nel tedesco originale, di trovare noi stessi in ciò che gli uomini di altre culture pensano e fanno, senza al contempo evitare il rischio di allontanarci da esse.

linguaggio (PU: §283; §§361-362). Egli insiste in particolare sulla necessità di imparare a distinguere tra enunciati psicologici proferiti in prima persona, («io sento dolore», «io ho freddo») ed enunciati che nella misura in cui sono ascrivibili a terzi, non esprimono direttamente l'esperienza dell'altro ma si limitano a fornire i criteri per descriverla o al più ipotizzarla («io credo che egli abbia dolori»). La differenza fra questi proferimenti è complessa, e non riassumibile in poche righe. Wittgenstein, sostanzialmente, ci vuole dire che mentre per le esperienze riferibili alla prima persona non ha senso parlare di un sapere e quindi di un dubbio che necessiterebbe di un criterio per essere fugato (PU: §408) – ad esempio, un comportamento o un'affermazione in grado di garantire che ciò che dico di «conoscere» su di me corrisponde «realmente» a ciò che sento o penso – per i resoconti sulle esperienze altrui, invece, il dubbio è sempre sollevabile in quanto è ammissibile sia l'ipotesi che il sentire possa essere simulato (l'altro può mentire o esibire comportamenti mendaci), sia che l'impiego delle affermazioni altrui diverga da quelle che un individuo, nella medesima circostanza, potrebbe utilizzare per comunicare il proprio stato d'animo¹⁰⁴ (l'altro infatti, supponiamo un ipocondriaco, potrebbe chiamare «dolore» ciò che invece – ammesso che via sia un uso idealmente corretto dei proferimenti – si potrebbe più semplicemente descrivere in termini di fastidio o leggero malessere¹⁰⁵). Le asserzioni del

¹⁰⁴ A queste circostanze occorre inoltre aggiungere l'ulteriore possibilità di occultare una determinata sensazione (non manifestandone i sintomi o esibendone altri che ne allontanano il sospetto; cfr. PU: §281). Si può, ad esempio, ridere anche quando si soffre; così come si può far finta di vedere qualcosa anche quando si è ciechi (su questi casi, però, Wittgenstein esprime qualche perplessità; cfr. PU: §391).

¹⁰⁵ Anche in questo caso, come vedremo nel prossimo capitolo, si mostra in che termini le riflessioni di Wittgenstein sul linguaggio siano intrinsecamente socio-politiche. La possibilità che qualcuno possa sbagliarsi sull'impiego di un determinato concetto richiama infatti non tanto l'attenzione sulla necessità di trovare un metodo per descrivere la correttezza dei nostri usi linguistici e quindi sull'idea che via un riferimento normativo a cui occorra adeguarsi per essere sicuri delle proprie applicazioni (regolative e concettuali) – è questa ad esempio l'interpretazione conservativa delle forme di vita – quanto piuttosto sul fatto che, a volte, attraverso un determinato modo di impiegare i concetti, siamo indotti a credere che vi sia per essi un solo uso possibile e che quindi, sulla base di questo, sia dia occasione di correggere i criteri con cui l'altro esprime i suoi dolori (quasi egli non sia in grado di provare dolore senza il riconoscimento di ciò che la sua società riconosce legittimamente come «dolore»; si pensi solo al caso di tutte quelle vite (e forme) che nella storia tragica dell'ultimo secolo sono state considerate indegne di vivere, o al recente riconoscimento negli animali della loro capacità di soffrire; ciò che veniva loro negato era la possibilità di reagire in modo difforme dal modo socialmente riconosciuto; la loro era in altri termini una squalificazione del proprio modo di esprimersi, dei criteri e delle maniere con cui eseguivano determinate procedure normative). Come se in un certo senso, avendo accesso a un'ipotetica casistica di tutti gli usi linguistici riconosciuti come legittimi da una certa comunità sociale sia consentito non solo di svalutare ciò che un individuo sofferente cerca di dire, ma persino invitarlo a rivedere il significato delle sue asserzioni e quindi ad applicare in modo più adeguato i termini che non dimostra di usare correttamente (egli è in un certo senso privato dei suoi criteri). Il rischio di tale sordità emotiva è quindi implicito in ogni descrizione del linguaggio che non ammette la possibilità di impieghi alternativi dei concetti e soprattutto che qualifica come problematica la divergenza interpretativa delle regole. Come vedremo, è proprio perché di una regola non vi è un'interpretazione unica che i giochi del linguaggio si prestano a essere trasformati; così come è in virtù di una sua impossibile fondazione naturalistica che dal pensiero di Wittgenstein sono esclusi, con maggiore probabilità, ma non a priori, i casi di discriminazione o emarginazione che derivano dalla non consapevolezza del carattere contingente delle applicazioni paradigmatiche dei concetti e delle regole.

tipo «io so di provare dolore» (PU: §246) o «un altro non può avere QUESTO dolore» (PU: §253) sono quindi certe per un fatto grammaticale: esse esprimono ciò che banalmente può essere detto con «io ho questo dolore», o «io soffro», e dunque non ha senso richiederne la verifica: il loro uso è infatti volto solo a dare il criterio per consentire agli altri di avere accesso ai nostri stati psicologici¹⁰⁶, per dire di noi che proviamo dolore o dire di sapere che proviamo dolore, senza fornire a noi stessi, in tali momenti e con queste espressioni, il criterio per sapere se realmente si sta soffrendo o meno¹⁰⁷ (non è affatto necessario trovare le parole per dire a sé stessi che si pensa o si sente qualcosa che le parole non riescono ad afferrare; del resto, se anche ci si trovasse in una situazione di confusione o di difficoltà psicologica nell'identificare le nostre esperienze interiori, si sarebbe comunque in grado di comunicare «questa confusione» e «questa impotenza» proprio attraverso le parole di cui si vuole evidenziare la carenza di forza espressiva). Le asserzioni in terza, invece, nella misura in cui ammettono la possibilità dell'errore (o della finzione), e poiché a differenze delle prime risultano già formulate in modo non grammaticalmente fuorviante, come tutte le asserzioni della forma «Io so che...», sono «costituzionalmente» incerte, ovvero di natura empirica, e come tali sottoponibili a processi di verifica:

«Io non posso mai *sapere* che cosa accade dentro di lui, mentre *lui* lo sa sempre» (BPP: I, §138).

«L'immagine: "lui sa – io non lo so" è una di quelle immagini che fa apparire la nostra situazione di insipienza in una luce particolarmente irritante. È la stessa situazione di quando uno cerca un oggetto in vari cassetti dicendo fra sé e sé che Dio solo sa dove di è ficcato e che è assolutamente inutile continuare a frugare in quel cassetto» (BPP: I, §139).

«L'incertezza dell'asserzione "Egli ha dolore", si potrebbe chiamarla un'incertezza costituzionale» (BPP: I, §141).

Bisogna tuttavia prestare particolare attenzione a questo passaggio. Wittgenstein non ci sta suggerendo, come molti interpreti hanno creduto, che il linguaggio ordinario

¹⁰⁶ Scrive Wittgenstein: «Dico: "In questo momento ho questa rappresentazione così e così; ma le parole "io ho" sono semplicemente un segno per gli altri: il mondo delle rappresentazioni è tutto esposto nella descrizione della rappresentazione". – Vuoi dire: l'"io ho" è come un: "Attenzione, ora!". (PU: §402).

¹⁰⁷ Chi, del resto, riferisse la necessità di dire di sé che sa che prova dolore, procedendo magari anche alla verifica dello stesso dimostrerebbe, dal punto di vista di Wittgenstein, di non conoscere la grammatica del verbo «sapere» e di conseguenza di giocare un gioco linguistico alieno a quello giocato dai membri della sua forma di vita.

necessiti di ulteriori concetti per ovviare all'incertezza dei proferimenti in terza persona, né che per i nostri rapporti con gli altri occorra un sistema di conoscenze in grado di garantire l'accesso ai loro stati mentali. Alla base della sua indagine non c'è la convinzione che si possano individuare (o inventare) dei criteri infallibili capaci di rilevare se qualcuno mente, simula o dissimula le proprie sensazioni. Tanto meno è presente l'esigenza o l'ipotesi di sostituire i criteri ordinari con cui normalmente esprimiamo le nostre cognizioni ed emozioni, con altri epistemicamente migliori e in grado, per così dire, di consentire un accesso immediato, o per lo meno indubitabile, ai vissuti di esperienza. Egli vuole piuttosto richiamare l'attenzione sul modo con cui siamo stati educati a esprimere i nostri stati interni, sulla modalità attraverso la quale abbiamo appreso a rappresentare gli stati psicologici sulla base della grammatica che disciplina e regola i nostri rapporti con il mondo, in altri termini: alla maniera con cui già dalle prime fasi di apprendimento linguistico siamo educati a distinguere e a riprodurre i comportamenti a cui una comunità ascrive un certo valore:

«Ma come viene istituita la connessione tra il nome e il nominato? La domanda è identica a quest'altra: come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola “dolore”? Ecco qui una possibilità. Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono a essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento di dolore» (PU: §244).

«E in che senso le mie sensazioni sono private? – Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo. – Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola “sapere” come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore. – Già, ma certamente non con la sicurezza con cui lo so io stesso! – Di me non si può dire in generale (se non per scherzo) che *so* di provare dolore. Ma che cosa deve mai significare, – se non forse che *provo* dolore? Non si può dire che gli altri apprendono la mia sensazione *soltanto* attraverso il mio comportamento, – perché di me non si può dire che l'apprendo. Io *ce l'ho*. Questo è vero: degli altri ha senso dire che sono in dubbio e io provo dolore; ma non ha senso dirlo a me stesso» (PU: §246).

La differenza sottolineata tra la prima e la terza persona concerne pertanto una distinzione di tipo grammaticale che riguarda l'asimmetria che sussiste tra i modi con cui esprimiamo i *nostri* vissuti interni in maniera «diretta», e per la quale il dubbio più che

manifestare un'incertezza empirica su noi stessi mostra la nostra incomprendimento del linguaggio (ancora prima forse dell'assurdità che chiunque riconoscerebbe nell'esigenza di dare a sé stessi una dimostrazione privata dei propri stati mentali), e i criteri con i quali siamo messi al corrente di ciò che avviene nell'altro; tra le modalità ovvero con cui diciamo qualcosa su di noi (cognizioni, emozioni, sensazioni) e quelle con cui gli altri esprimono le loro. Tale distinzione, in particolare, vuole mettere in rilievo un uso inappropriato del verbo «sapere» (e, più in generale, dei verbi intenzionali come credere, pensare, ritenere, ecc.) che in luogo di comparire in affermazioni verificabili e quindi suscettibili di dubbio – anche nei casi in cui tale dubbio non ha ragione di venire sollevato – ricorre in affermazioni che mettono in luce la logica ereditata dai nostri impieghi concettuali la quale affonda le sue radici in un'immagine fuorviante del rapporto tra linguaggio ed esperienza (impostata a sua volta sul «modello “oggetto e designazione”»; PU: §293). Alla base di questa immagine giacerebbe l'idea che la mente sia una sorta di scatola chiusa e inaccessibile, sia a sé stessa che agli altri, e che tra il pensiero e le parole (o, se si vuole, tra la mente e il comportamento) si trovi una frattura (PU: §245) che necessiti di essere ricucita attraverso un criterio epistemico ideale, in grado di mettere a tacere i dubbi sollevati dallo scettico sui nostri comportamenti. Per cercare di illustrare l'erroneità di questa immagine, o meglio per evidenziare un modo possibile, ma a suo avviso fuorviante, di applicare tale immagine alla comprensione dei nostri vissuti d'esperienza (cfr. PU: §§422-427), Wittgenstein riporta alcuni esperimenti, molto dibattuti nella sua letteratura critica e qui solo in parte affrontabili, che vanno dal famoso «coleottero» nella scatola (PU: §293), all'esempio di un diario privato per le sensazioni interiori (PU: §§258-272)¹⁰⁸. Nel primo caso, egli ci pone dinanzi al problema del ruolo giocato dai cosiddetti «oggetti interni» dei processi linguistici del senso, invitandoci a chiederci se il significato dei nostri enunciati risieda o meno in tali oggetti, intesi come loro cause o come termini di denotazione; nel secondo, invece, egli richiama l'attenzione sulla difficoltà di stabilire privatamente, ovvero in colloquio interiore con sé stessi, una connessione tra le nostre esperienze e le nostre descrizioni psicologiche nonché sulla presunta necessità di approntare un metodo affidabile per legare i vissuti ai concetti che si

¹⁰⁸ La complessità di questi esempi è tale da non poter essere analizzata con la dovuta completezza. In termini estremamente sintetici, si può dire che l'intento di Wittgenstein sia quello di: 1) rimuovere l'idea che gli stati psicologici interiori giochino un ruolo nella determinazione del significato delle asserzioni linguistiche («Se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello “oggetto e designazione”, allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante»; PU: §293); 2) mostrare il carattere pubblico dei giochi linguistici e dunque l'impossibilità di concepire un linguaggio che possa essere parlato da una sola persona; 3) evidenziare il significato morale implicito nei criteri, ovvero il fatto ineludibile delle nostre responsabilità nei confronti delle reazioni e dei comportamenti degli altri.

ritiene li esprimano. In entrambe le circostanze (sia per il caso dei proferimenti in terza che in prima persona), Wittgenstein argomenta che sebbene i proferimenti psicologici appresi nel linguaggio veicolino l'idea che l'interiorità sia abitata da oggetti denotabili, ovvero identificabili mediante criteri, la grammatica che ne prescrive l'uso è tale da escluderne la verifica¹⁰⁹ (a prescindere dalla loro presenza o meno all'atto dell'ostensione¹¹⁰). Essi, infatti, sono in grado di significare indipendentemente dai vissuti che li accompagnano e pertanto, a dispetto del dubbio cui possono essere sottoposti – legittimo, come si è detto, solo nel caso dei proferimenti relativi agli stati interiori terzi – realizzano il compito previsto dal loro specifico gioco linguistico:

«Se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello "oggetto e designazione", allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante» (PU: §293).

Il tentativo di Wittgenstein è quindi di portare alla luce la maniera con cui gli enunciati psicologici funzionano senza il bisogno di ricorrere né ad un ipotetica entità della mente (o

¹⁰⁹ Sarebbe assurdo infatti pensare che per accertarsi di soffrire occorra esibire a sé stessi il proprio comportamento di dolore – ad esempio, torcendosi il viso (PU: §311), toccandosi nel punto in cui il dolore si avverte con maggiore intensità (PU: §286), o gridando come se si stesse realmente soffrendo; oppure che per comprendere ciò che si annida nell'altro, si renda indispensabile trovare la chiave d'accesso all'anima celata nel suo corpo, quasi che per comprendere che soffre, sia necessario rappresentarsi non tanto l'oggetto del dolore, ma il dolore *in quanto* oggetto.

¹¹⁰ Del resto Wittgenstein non esclude a priori l'eventualità che nel momento in cui ci si riferisce a una determinata sensazione sia possibile avere esperienze diverse dalla stessa (si pensi al caso del masochista o del sadico: per entrambi il provare (o il far provare) dolore sono modi per sentire piacere e non necessariamente per soffrire (e far soffrire). Nessun individuo ha per Wittgenstein accesso a ciò che si annida al suo interno; propriamente perché di questo interno non si può dire né che esiste né che non esiste (e non che è inaccessibile). Inoltre, come è noto, esso non ricopre alcun ruolo semantico nei proferimenti psicologici, essendo il significato di questi determinato esclusivamente dal loro ruolo nelle prassi. «Ciò che è essenziale nell'esperienza vissuta privata non è, propriamente, il fatto che ciascuno possiede il proprio esemplare, ma che nessuno sa se l'altro ha anche *questo*, oppure qualcosa di diverso. Sebbene quindi sia possibile – benché non verificabile – l'ipotesi che una parte dell'umanità abbia *una* sensazione di rosso, e un'altra parte ne abbia un'altra» (PU: §272). Tuttavia, come ribadito qualche paragrafo dopo, tale possibilità non inficia il successo comunicativo dei nostri enunciati, ma anzi ne evidenzia l'efficacia al di là di qualsiasi riferimento al mondo interno. Così come, dall'altra parte, il possedere il vissuto di ciò che si sta esprimendo non conferisce alle nostre locuzioni una maggiore forza espressiva. (Sebbene, a volte, è innegabile che la manifestazione di un dolore particolarmente intenso possa compromettere seriamente l'idea che a contare siano solo le prassi e non anche ciò che le accompagna. Il dire di provare un dolore nelle circostanze di una sua manifestazione debole (o assente) sarà certamente soggetto a maggiori dubbi rispetto ai casi in cui qualcuno non riesce a contenere la propria sofferenza. Vedremo infine, come dietro questi dubbi, spesso si annida più che l'esigenza di una fondazione epistemica per i nostri proferimenti, il desiderio di eludere le manifestazioni espressive dell'altro e dunque, in ultima analisi, di negare le nostre responsabilità nei suoi confronti).

dello spirito) né ad un'eventuale giustificazione dei nostri proferimenti linguistici, sull'esistenza della quale anzi egli non assume alcuna precisa posizione¹¹¹:

«Ma ammetterai certamente che c'è una differenza fra il comportamento tipico del dolore in presenza di dolori e il comportamento tipico del dolore in assenza di dolori». – Ammettere? Quale differenza potrebbe essere migliore?! – “Tuttavia ritorni sempre al risultato che la sensazione in sé stessa non è nulla”. – Niente affatto. Non è qualcosa, ma non è nemmeno un nulla!» (PU: §304).

Wittgenstein vuole in altri termini far risaltare la circostanza strabiliante che, a dispetto di quanto la filosofia ritiene necessario per gli scopi comunicativi degli uomini, è possibile rendersi emotivamente e cognitivamente trasparenti gli uni con gli altri, che l'accordo linguistico degli uomini è dato ancor prima di riconoscerlo o di spiegarlo, e che quindi il non essere in possesso di prove a sostegno dei nostri enunciati o dei nostri procedimenti, siano esse regolativi che concettuali, non autorizza a pensare che servano delle ragioni per giustificare l'impiego («Usare una parola senza giustificazione non vuol dire usarla senza averne il diritto»; PU: §280), ma a rivelare il fatto che per essi non occorre alcun fondamento o legittimazione.

In tal senso, il riferimento ai coleotteri – analogia con cui Wittgenstein allude all'idea del significato come oggetto posto dentro la mente dell'individuo – serve a rimarcare l'insensatezza, dal punto di vista logico, di verificare la presenza o meno dell'insetto nella sua scatola, e pertanto a cercare il significato «al di là» del ruolo con cui viene pubblicamente impiegato in un gioco del linguaggio. Se anche infatti fosse ammissibile definire il significato come un «qualcosa» di non ben identificabile, che si presenta tutte le volte che vogliamo dare agli altri un segno dei nostri stati interiori o quando abbiamo desiderio di esprimere «ciò che abbiamo dentro» e che solo a noi è dato di conoscere, ebbene, anche nel caso in cui questa associazione fosse infallibile e quindi puntuale nel legare le nostre parole alle nostre immagini interiori, i nostri comportamenti ai nostri resoconti d'esperienza, in ogni caso, non solo non disporremmo di elementi sufficienti per dimostrare che i processi semantici consistono in questo legame ma avremmo al contrario la sensazione di stare soltanto facendo delle congetture su ciò che già da sempre sappiamo e che mai è stato realmente posto in dubbio: il fatto ovvero che questa connessione non è mai stata realmente stabilita da qualcuno e che essa è invece una maniera con cui tentiamo

¹¹¹ L'interesse di Wittgenstein, infatti, non è quello di indagare la natura degli stati psicologici, né di negarne l'esistenza o la comparsa all'atto dei nostri enunciati, ma solo di rivelarne il ruolo nei processi di senso, soprattutto perché la loro funzione è fraintesa a causa di una grammatica fuorviante del linguaggio dell'interiorità (cfr. PU: §308).

di spiegare, a posteriori, il fatto ineludibile dei nostri accordi sui proferimenti psicologici o, più in generale, sugli enunciati che sostanziano la nostra forma di vita:

«Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo “coleottero”. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero guardando il *suo* coleottero. – Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. – Ma supponiamo che la parola “coleottero” avesse tuttavia un uso per queste persone! – Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*» (PU: §293).

«Se dici che egli vede di fronte a sé un'immagine privata, che descrive, hai fatto pur sempre una supposizione intorno a ciò che egli ha davanti a sé. E ciò vuol dire che ne puoi dare, o ne dai, una descrizione più precisa. Se ammetti di non avere la minima idea di che tipo possa essere la cosa che ha davanti – che cosa ti invoglia a dire, ciò nonostante che ha qualcosa davanti a sé? Non è come se dicessi di qualcuno: “Ha qualcosa. Ma se siano denari, o debiti, o una cassa vuota io non lo so» (PU: §294).

Cade così l'ipotesi che sia possibile collegare privatamente sensazioni e segno. Infatti, nota Wittgenstein, che ragione avremmo di dire che «“S” è il segno di una sensazione?» (PU: §261) o che per esempio, vi possa essere qualcuno che sia in grado di sapere che l'impiego della parola «dolore» non è quello corretto? (cfr. PU: §280). Come riusciremmo, in altri termini a sapere, da soli, senza alcun controllo pubblico, che l'applicazione di un termine è in grado di dissolvere gli eventuali dubbi che si presenterebbero a proposito della riuscita di una tale connessione? O ancora, chi mi garantirebbe che il successo attuale di questo collegamento si potrà verificare anche in contesti futuri o poco conosciuti; o se sarò in grado di farla o ricordarla correttamente? Se si desse occasione di inventare un linguaggio siffatto, parlato e accessibile a un solo uomo – se cioè fosse sensata la possibilità di un linguaggio privato – la sua realizzazione dipenderebbe oltre che dalle risorse cognitive dell'individuo, al quale però verrebbe a mancare il criterio stesso della correttezza (in quanto verrebbe a collassare ontologicamente con il suo credere di agire correttamente; cfr. PU: §258), anche dalla possibilità di stabilire la riuscita di tale contatto (noi studiamo il linguaggio quando è già dato, e non dal punto di vista della creazione). Ma, scrive Wittgenstein, «“Sensazione” è una parola del linguaggio comune di tutti, non di linguaggio che solo io posso comprendere» (PU: §261). Essa è cioè appresa non

singolarmente ma insieme al complesso delle asserzioni che ne descrivono la grammatica. Il suo uso implica, già al momento dell'apprendimento, ancora prima dunque del gesto ostensivo che collega i nomi alle cose, la contemporanea conoscenza di tutti i suoi eventuali impieghi, e pertanto lo sfondo di quelle pratiche verbali e pre-verbali che definiscono l'estendibilità delle sue applicazioni in una forma di vita. (Del resto, se tale sfondo di pre-comprensione non fosse dato, non sarebbe possibile capire a che tipo di cosa ci si riferisce quando si indica un'esperienza o un fatto: «colui al quale do una definizione ostensiva del nome di una persona potrebbe interpretarlo come il nome di un colore, come la designazione di una razza o addirittura come il nome di un punto cardinale»; PU: §28).

In tal senso, è decisamente erroneo vedere nell'ostensione la spiegazione causale dell'origine del linguaggio: essa infatti è parte del significato di una parola solo in un senso grammaticale, solo ovvero nei termini di un gioco linguistico appositamente istituito per l'apprendimento delle regole che stabiliscono in pubblico il nesso tra nomi e oggetti (siano essi interni che esterni), e non per l'associazione privata dei nessi che si ritiene sussistano tra le parole e le cose:

«Ma allora che cosa vuol dire che “ha dato un nome al suo dolore”? Come ha fatto a fare un nome al dolore?! E, qualunque cosa abbia fatto, qual era il suo scopo? – Quando si dice “Ho dato un nome a una sensazione”, si dimentica che molte cose devono già essere pronte nel linguaggio, perché il puro denominare abbia senso. E quando diciamo che una persona dà un nome a un dolore, la grammatica della parola “dolore” è già precostituita; ci indica il posto in cui si colloca la nuova parola» (PU: §257).

«Il concetto “dolore” l'hai imparato con il linguaggio» (PU: §384).

Il riconoscimento del carattere pubblico del significato consente dunque a Wittgenstein di dissolvere, con un colpo solo, sia l'idea che i cosiddetti «dati» interni individuali (sensazioni, emozioni, cognizioni) svolgano un qualche ruolo nei processi del senso, sia la fantasia grammaticale, a essa legata, di poter concepire un linguaggio che è parlato da un solo individuo e per il quale la differenza tra l'apparenza della correttezza e la correttezza oggettiva verrebbe meno¹¹² (cfr. PU: §202). L'idea che non sia possibile

¹¹² Su questo punto potrò tornare con più dettaglio nel prossimo capitolo. Un aspetto che qui non può ancora venire sollevato riguarda infatti la concezione anti-platonica della regola che potrà essere analizzata solo al termine dell'analisi del carattere naturalmente sociale delle forme di vita. A partire da questo momento, illustrerò il tratto consuetudinario delle regole e dunque la problematicità teoretica che deriva dall'impossibilità di concepire un paradigma di correttezza assoluto per le nostre prassi.

verificare le modalità di accesso ai propri stati mentali o che per farlo occorra una capacità cognitiva al di sopra della nostra portata rivela, quindi, oltre che un modo errato di pensare il rapporto tra le parole e le sensazioni anche una recondita pulsione di onnipotenza tipicamente scettica (Cavell 1979: pp. 331-345; pp. 350-351) – quella di poter creare un linguaggio proprio e non condivisibile con nessun’altro – che si annida dietro l’ansia di non essere in grado di esprimere le proprie esperienze interiori, dietro ovvero il nostro timore di rimanere incompresi e inaccessibili all’altro (timore che a volte è responsabile delle nostre fantasie di separatezza e incomunicabilità; cfr. Cavell 1979: pp. 330-331)¹¹³.

Con questo Wittgenstein non ci vuole dire che se disponessimo di maggiori risorse cognitive saremmo in grado di connettere in maniera efficace parola e sensazione (quasi si trattasse della debolezza della mente a confronto della forza con cui nome e oggetto vengono tenuti insieme dalla convenzione adottata da una cultura); né che se fosse possibile trovare un metodo per collegare il linguaggio ai nostri stati interni saremmo in grado di costruire un sistema segnico parlato e compreso anche in totale solitudine¹¹⁴. Egli si sforza di mostrare, piuttosto, in che modo la ricerca di un criterio infallibile per stabilire la presenza o meno di un’esperienza (o di un oggetto mentale) sia vana e anzi frutto di un fraintendimento del funzionamento dei processi del linguaggio (e che quindi le fantasie che alimentano l’indagine filosofica derivano da un atteggiamento scettico che l’indagine di PU cerca di curare e non da un sospetto circa la presenza o meno di un fatto in grado di fondare il nostro accordo). Le nostre identificazioni non necessitano di un metodo per accertare la presenza di uno stato psicologico, né di fondare i criteri attraverso cui sarebbe

¹¹³ L’idea di Cavell è che dietro al desiderio di negare la pubblicità del linguaggio si celi un duplice timore: quello di risultare incomunicabile (il timore più ovvio che spinge l’individuo a inventare un linguaggio per esprimere in maniera adeguata le proprie esperienze e le proprie sensazioni interiori) e il timore contrario di essere eccessivamente trasparente, troppo comprensibile e di conseguenza esposto al giudizio degli altri. «La fantasia di un’inespressività inevitabile risolverebbe simultaneamente un insieme di problemi metafisici: mi assolverebbe dalla responsabilità di farmi conoscere dagli altri – quasi come se il fatto di essere espressivo volesse dire tradire continuamente le mie esperienze, tradire sempre me stesso; suggerirebbe che la responsabilità che ho nei confronti della conoscenza di me stesso è in grado di badare a sé stessa [...] Sarebbe una rassicurazione per le mie paure di essere conosciuto, sebbene non possa impedire che io sia oggetto di sospetti; sarebbe una rassicurazione per le mie paure di non essere conosciuto, sebbene non possa impedire che io sia messo sotto accusa» (Cavell 1979: p. 330).

¹¹⁴ Il che non sembra escluso a priori. Wittgenstein non parla mai, come è stato fatto da alcuni suoi interpreti (ad esempio Kripke 1981), di «un argomento» contro il linguaggio privato. Nelle sue osservazioni si accenna piuttosto alla «falsità» di una tale rappresentazione (Baker 1998), o alla sua insensatezza (Fogelin 1976); più spesso, infine, si trovano riferimenti al carattere intersoggettivo delle prassi, ma non in termini propriamente risolutivi e anzi piuttosto problematici: «Non è possibile che *un* solo uomo abbia seguito una regola *una* sola volta» (PU: §199). Poco chiara appare inoltre la strategia confutativa messa in atto da PU: non risulta chiaro infatti se gli esempi di Wittgenstein sono dettati dall’esigenza di mostrare l’impossibilità logica di seguire una regola «*una* sola volta» (*Ibidem*) e quindi dal bisogno di postulare uno sfondo regolare di azione, senza il quale nessuna regola potrebbe essere data (è questa ad esempio la tesi di McGinn 1984, Hacker e Baker 1984), o se invece il suo intento sia solo quello di esibire il carattere sociale del linguaggio e quindi di porre l’accento anche sulla dimensione istituzionale delle prassi linguistiche.

possibile dimostrare cosa può essere ricondotto a esso o alla sua simulazione. Più volte, al contrario, in PU si afferma che i criteri sono perfettamente in regola e che per essi non occorre alcuna specifica fondazione. Essi eseguono in maniera impeccabile il ruolo che sono chiamati a svolgere e per questo, spesso, non ha senso sottoporli a dubbio o cercarne di migliori. Wittgenstein scrive che la tentazione di confutarli deriva più che da un'assenza di giustificazione o dalla carenza di un supporto epistemologico, dalla legittimità grammaticale del dubbio a cui possono essere sottoposti in determinate circostanze, dall'improvviso sorgere delle incomprensioni da parte dei parlanti, o per il presentarsi di una sorta di intoppo nel fluire della comunicazione che a volte ne compromette l'ordinario funzionamento, inducendoci a chiederci le ragioni di tale inconveniente:

«Se immagino venga abrogato il normale gioco linguistico con l'espressione di una sensazione, avrò bisogno, per essa di un criterio di identità; e allora sussisterà anche la possibilità dell'errore» (PU: §288).

Sembra quindi che, al di là dei fraintendimenti o delle «abrogazioni» di determinate pratiche, che spingono a cercare le ragioni per le quali d'improvviso non sappiamo più come procedere o esprimerci, la questione dell'attendibilità dei criteri non sussista affatto. Talvolta, come è stato osservato (Cavell 1979), il problema sembra essere persino l'opposto, ovvero che i criteri, nel loro uso quotidiano, svolgono fin troppo bene il loro compito, costringendoci a prestare attenzione alle reazioni degli altri. Quasi come se il vero problema dell'analisi fosse più che la ricerca della prova dell'efficacia espressiva dei nostri proferimenti, il fatto che funzionando senza alcun bisogno di regole, giustificazioni o spiegazioni, essi riescano a rendere gli uomini reciprocamente trasparenti obbligandoli per questo a tenere conto dei loro desideri e delle loro responsabilità:

«Che genere di questione è mai questa: È il corpo che sente dolore? – Come può essere risolta? Com'è possibile sostenere che non è il corpo? – Ebbene, forse così: Quando uno sente dolore alla mano, non è la mano che lo dice, a meno che non lo scriva; e non si rivolgono parole di conforto alla mano, ma al sofferente; a lui si guarda negli occhi» (PU: §286).

«"Quando dico: 'Provo dolore', sono sempre giustificato di fronte a me stesso". – Che cosa vuol dire? Vuol forse dire: "Se un altro potesse sapere che cosa io chiamo 'dolore' ammetterebbe che impiego questa parola correttamente"? Usare una parola senza giustificazione non vuol dire usarla senza diritto» (PU: §289).

«Naturalmente non identifico la mia sensazione mediante criteri, ma uso la stessa espressione» (PU: §290).

«Dico a qualcuno che ha dolori. Il suo atteggiamento nei miei riguardi sarà quello di chi crede, di chi non crede, di chi diffida, e così via. Supponiamo che dica: “Non sarà poi così brutto”. – Non è questo la prova che crede a qualcosa che sta dietro la manifestazione del mio dolore? – Il suo atteggiamento è una prova del suo atteggiamento. Non pensare soltanto alla proposizione “Ho dolori”, ma anche alla risposta: “Non sarà poi così brutto”, tradotta in esclamazioni e gesti» (PU: §310).

«Quando vedo qualcuno torcersi dal dolore per cause evidenti, non penso: quello che prova mi è nascosto»; (PU: II, p. 292).

L’elenco delle citazioni, ben esprime il carattere etico dell’indagine wittgensteiniana. Esso in particolare riproduce la sua preferenza per l’analisi di tutte quelle reazioni, sensazioni ed emozioni il cui successo espressivo è legato alla comprensione della propria natura pubblica, al fatto ovvero che del loro essere fa parte non solo il modo in cui vengono apprese ed espresse, ma anche il nostro rispondervi, la maniera con cui di volta in volta siamo disposti a misconoscerle o accettarle. Le esibizioni di comportamenti di dolore quali il contorcersi incontenibile, le smorfie del viso o il guardarsi dritto negli occhi, al di là del carattere reattivo con cui immediatamente ci pongono dinanzi a un uomo che soffre, configurano dei modelli (o appunto dei criteri) che chiamano in causa noi stessi come membri di una comunità. Quando ci imbattiamo in qualcuno che è triste, che piange, o che è sopraffatto dalla depressione (o dalla gioia) e si sforza in tutti i modi di comunicarcela il gioco del dubbio viene revocato. Esso, anzi, non ha alcuna cittadinanza all’interno di tali contesti. La critica che Wittgenstein rivolge allo scettico nega la necessità che per riconoscere emozioni o stati mentali occorra una chiave epistemica d’accesso allo spirito dell’altro, quasi che per venire in suo soccorso o per comprenderne la richiesta di aiuto sia necessaria una prova che attesti l’esistenza del suo reale soffrire (non c’è nulla nella scatola del coleottero). Egli anzi esclude che in determinate circostanze, a dispetto della legittimità grammaticale del dubbio, abbia senso porre la domanda sull’identità di una determinata sensazione. In molti casi infatti le emozioni sono *immediatamente* visibili *attraverso* il volto, identificate con esso, e riconoscibili persino quando si è incapaci di riprodurne i tratti:

«Noi non vediamo che fa delle smorfie, e ora semplicemente *inferiamo* che prova gioia, tristezza, noia. Descriviamo immediatamente il suo volto come triste, raggianti di gioia, annoiato anche se non siamo in grado di dare la minima descrizione dei tratti del volto. La tristezza, vorremmo dire, è personificata nel volto. Questo è essenziale a ciò che chiamiamo “emozione”» (BPP: II, §570; Z: § 225).

L'indagine sui criteri illustra quindi il modo con cui i proferimenti in terza persona ci consentono di accedere direttamente agli stati mentali dell'altro senza, per così dire, passare per la barriera delle sue parole e del suo corpo (che invece rappresenta l'unica condizione di possibilità di tale accesso: «Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana»; PU: II, p. 236). Questa forma di immediatezza, come si è detto, è una «rielaborazione» del nostro comportamento primitivo (BPP: I, §151; Z: §545), un «raffinamento» verbale delle nostre reazioni all'interno del linguaggio. Essa dispiega il carattere in parte naturale e in parte culturale delle forme di vita, lasciando emergere nel linguaggio la maniera con cui siamo abbiamo appreso a pensare il rapporto con noi stessi e quindi con le espressioni altrui. Analizzando la forma grammaticale che regola l'uso di quest'ultime si è potuto constatare che a essere sottratte al gioco del sapere non sono soltanto i nostri comportamenti espressivi ma anche quelli che, nella misura in cui costringono a una risposta etica, riguardano le emozioni e le cognizioni dell'altro. Chiedersi se qualcuno soffre o interrogarsi sulle espressioni del volto umano esclude l'esibizione di quelle prove di cui l'indagine epistemica va in cerca per avallare le sue tesi. Vedere un volto sofferente, o una smorfia di dolore significa vedere *direttamente* il dolore, riconoscere senza indugio i casi in cui le espressioni di un uomo richiedono aiuto o comprensione, indifferenza o rabbia, gioia o tristezza. Al di là della verifica o meno dell'attendibilità dei criteri con cui ci chiediamo, a posteriori, in che modo sia stato possibile identificare quel comportamento come un comportamento di dolore o di gioia, qui l'attenzione è richiamata sulla necessità di rispondere a essi, sulla problematicità che deriva dal nostro accettare o ignorare tali manifestazioni. Wittgenstein definisce l'atteggiamento nei confronti dell'altro come quello «nei confronti di un'anima» (PU: II, p. 235). Egli ci invita a smettere di interrogare noi stessi sull'attendibilità delle sue espressioni, per spingerci a interagire con quanto afferma e desidera: «Se vuoi sapere cosa ha inteso dire, chiediglielo!» (PU: III, p. 234). L'idea che tra gli uomini sia frapposto un corpo o un insieme di parole che renderebbero imperscrutabile le loro anime cede il passo a una ridefinizione dei processi di riconoscimento che in luogo di interrogare l'esattezza

dei criteri coinvolge direttamente l'individuo che si esprime con i mezzi che una cultura gli ha reso disponibile. Wittgenstein sottolinea più volte il fatto strabiliante dell'accordo umano, lo stupore per l'efficacia con cui il linguaggio è in grado di portarci direttamente al dolore o al pensiero degli altri, senza alcuna giustificazione (è questo che rende lo scettico insoddisfatto; cfr. Cavell 1979). Egli è, in altri termini, colpito dalla sintonia con cui, ancor prima di stabilire convenzionalmente il significato dei proferimenti, convergiamo nell'attribuire valore a determinate reazioni escludendone altre (cfr. PU: §326). Come se, in un certo senso, l'importanza di ciò che per noi conta si trovasse depositata al di sotto di tutte le possibili realizzazioni sociali di una cultura o, come se, paradossalmente, ciò che ci qualifica nella nostra irriducibile singolarità abitasse nell'infondatezza dell'agire comune, prima di tutte le convenzioni o decisioni arbitrarie dei nostri abiti collettivi (PU: §241). La sorpresa per i nostri accordi, il nostro saper andare «naturalmente» avanti nell'applicazione delle regole o nella proiezione dei concetti è ciò che segna il costante tono di scoperta che definisce le riflessioni di PU. Attraverso la precarietà di questo accordo è possibile comprendere quanto sia efficace e fragile il successo delle nostre intese ordinarie. Esso ci consente di constatare fino a che punto è radicata in noi non solo l'ansia di non riuscire a esprimere le nostre sensazioni ma anche quella che ci induce a ignorare le sofferenze altrui o a renderci enigmatici. Wittgenstein ci mette in guardia sul rischio che corriamo nel proiettare sull'altro l'estraneità che si avverte al cospetto di una civiltà diversa dalla nostra o, come si è detto, innanzi a un essere che non condivide e non può condividere con la *nostra* la *sua* forma di vita. L'esempio del linguaggio leonino, all'inizio del paragrafo, si colloca solo apparentemente al di fuori delle riflessioni di Wittgenstein sull'interiorità e l'enigmaticità dei rapporti umani. Esso serve a evidenziare che la separatezza tra gli individui a volte è così radicale da essere paragonabile a quella che divide il vivere umano dal vivere animale, a esibire il fatto che dietro la nostra ansia di non essere compresi si annida spesso il terrore più profondo di scoprirsi infinitamente distanti l'uno dall'altro o di trovarsi condannati all'inespressività, come se a uscire dalle nostre labbra non fossero parole ma suoni inarticolati.

Il linguaggio del leone, qualora fosse possibile concepirne uno, ci può quindi risultare incomprensibile non solo per l'eventuale possesso di termini strutturati su reazioni e scopi differenti, ma anche per l'alterità che al di là di quella animale sembra caratterizzare l'insieme dei rapporti fra uomini appartenenti a culture differenti e quindi, più in generale, tra gli individui che appartengono forme di vita alternative (siano esse reali che immaginarie). Esso infatti, è regolato da una grammatica che è incomparabilmente distante

dalla grammatica umana e che come tale impedisce l'accesso non solo ai gesti che a noi appaiono incomprensibili (molto ancora del mondo animale rimane misterioso), ma anche a quelli che sappiamo essere identici ai nostri e che tuttavia si trovano collocati in un orizzonte di azioni e segni che definiscono un modo di vivere profondamente diverso¹¹⁵.

La ricerca dei criteri per identificare le sensazioni e le cognizioni degli individui delinea in tal modo il campo di problematicità etico che intreccia la questione dell'apprendimento del linguaggio con la questione del riconoscimento dei comportamenti e delle espressioni che definiscono e la contraddittorietà dei rapporti umani e le peculiarità delle varie forme di vita (animali e umane). Sullo fondo problematico di questi rapporti diviene possibile comprendere il ruolo che le immagini del mondo e i processi di apprendimento svolgono nel restituire il carattere «naturalmente culturale» delle *Lebensformen*. A partire da esse, vedremo come si delinea l'esigenza di trovare un metodo di raffronto tra i vari usi paradigmatici e di conseguenza tra le forme di vita che attraverso di essi si esprimono.

¹¹⁵ Di un leone affamato infatti non possiamo dire che ha fame nello stesso modo in cui è possibile dirlo di un uomo, né che è in grado di soddisfare i suoi bisogni al modo in cui noi siamo in grado di soddisfare i nostri. Con ciò non si vuole affermare che la sazietà del leone è assolutamente imparagonabile a quella dell'essere umano (come se in un certo senso, nel primo dipendesse solo dalla quantità di cibo ingerita e nel secondo da un ulteriore fatto biologico ancora non scoperto), ma solo che la modalità della sua manifestazione mostra una distanza che a volte, proprio per la radicale diversità delle rispettive forme di vita postulata da Wittgenstein, risulta difficilmente misurabile. Un uomo, come si è detto, quando apprende il comportamento della fame apprende anche la possibilità di simularlo o di trasformarlo (è possibile simulare o nascondere la propria fame, così come è possibile trasformare la dimensione dei propri appetiti o il significato sociale dei nostri pasti). In maniera analoga, un animale, dinanzi al cibo, a meno di specifici addestramenti, esibisce degli atteggiamenti istintivi non dettati da ragioni o logiche sociali e a volte coincidenti con quelle degli uomini (essi infatti, possono rifiutare di mangiare per mancanza di fame o sufficiente sazietà, talvolta, anche, nel caso degli animali domestici, per protestare nei confronti di alcuni comportamenti del padrone). Le analogie e le differenze tra le reazioni animali e umane sono molte e ovviamente non si limitano al solo caso del mangiare, del crescere o del nutrirsi. Molto spesso, anzi, emerge che alcuni gesti animali, per quanto simili ai gesti umani, differiscono radicalmente da quest'ultimi, lasciando del tutto indeterminata la loro possibile traduzione (si pensi solo al pianto o all'esibizione dei denti da parte degli animali che, come è noto, non corrispondono né al piangere umano né a una manifestazione di riso). In qualsiasi modo, quindi, tentiamo di accostare linguisticamente i nostri comportamenti ai comportamenti animali, ci troviamo dinanzi al paradosso di interpretare la loro condotta a partire dalla nostra lasciando nell'ombra l'effettiva natura della loro forma di vita. In tal senso, si rivela estremamente difficile, se non impossibile, concepire, anche solo in linea di principio, un approccio al regno animale in quanto tale, senza evitare cioè di ridurre a una rappresentazione umana ciò che invece è incommensurabilmente distante. Se dunque su un piano epistemologico, il mondo animale può essere utile a comprendere e ampliare il significato del concetto di «natura» umana, da un punto di vista etico resta aperta, e credo irrisolvibile, la questione di come sia possibile affrontare il suo studio senza l'inevitabile squalificazione dei loro tratti specifici, i quali vengono interpretati o in base alle categorie che si ritiene definiscano, assiologicamente, la natura degli uomini (ad esempio la razionalità) o attraverso quei criteri di indagine e di ricerca mossi da interessi di tipo alimentare o medico (si pensi agli allevamenti intensivi degli animali o alla sperimentazione medica in laboratorio). Cfr. Cavell, Diamond, McDowell, Hacking, Wolfe (2009), Callicott, Korsgaard, Diamond (2012).

4.2 La nozione di «immagine del mondo»

Wittgenstein paragona più volte l'impatto del bambino con la lingua a quello di un uomo dinanzi alle usanze e alle parole di una tribù straniera. Nei vari esempi tratti da PU, BIB, BrB e BFGb egli sostituisce ai processi di spiegazione causale del significato l'idea che il linguaggio sia un'attività appresa e che al di là dell'istruzione sugli usi normativi di una prassi, che non si trova, per così dire contenuta in un'essenza o in una sorta di fatto primo regolativo, sia l'addestramento l'unica via per accedere all'eredità culturale dei giochi linguistici nonché il metodo per avviarsi alle norme che sostanziano le attività di una forma di vita («la prassi del giudizio empirico non l'impariamo imparando le regole; ci vengono insegnati giudizi, e la loro connessione con altri giudizi. Ci viene resa plausibile una totalità di giudizi»; UG: §140).

Si è detto, inoltre, che l'accoglimento di tale eredità non solo è scandito dall'esibizione delle regole che disciplinano i vari giochi linguistici, ovvero dai processi che all'atto dell'impiego esemplificano l'uso dei concetti, ma anche da una particolare esperienza formativa che viene vissuta dall'individuo come una specie di trasformazione interiore, quasi una sorta di trasfigurazione spirituale che, a detta di alcuni interpreti, può essere ravvicinata alle esperienze radicali di spaesamento e disorientamento descritte dalle filosofie esistenziali dei primi del '900. Per cercare di mettere in risalto questa forma di autoestraniazione, ho provato quindi a mostrare in che termini, secondo Wittgenstein, il riferimento al mondo animale risulti proficuo non solo nella messa in rilievo della parziale comunanza dei tratti biologici dei suoi membri con i membri che appartengono alla specie umana, ma anche per ciò che attiene la misura dell'alterità che separa gli uomini tanto nelle diverse realizzazioni sociali quanto nei rapporti che esprimono una medesima forma di vita. L'introduzione del linguaggio leonino, nella parte finale di PU, ha mostrato che come non siamo in grado, a volte, di essere reciprocamente trasparenti gli uni con gli altri (e non perché non siamo in grado di leggerci nel pensiero, ma per l'incomprensione del ruolo delle nostre e delle parole altrui), così spesso ci troviamo talmente separati tra noi stessi, da poter paragonare la nostra estraneità all'estraneità che potremmo esperire dinanzi a un leone che per assurdo potesse parlarci senza essere compreso, o al cospetto di una cultura le cui usanze ci apparirebbero talmente estranee da risultare in traducibili, o irriducibili alle nostre senza evitare il rischio di commettere errori di interpretazione (o colonizzazione) concettuale. Questo ci ha consentito di concludere in via preliminare che il riferimento di Wittgenstein a forme di vita radicalmente o parzialmente differenti è evocato non solo nella forma di un modo di vivere animale il cui confronto, come si è detto, ci permette di

istituire delle linee di continuità tra l'agire infondato dei giochi verbali e l'agire che connota il comportamento istintivo non umano, ma anche in quella modalità specificamente antropologica dell'azione in cui risaltano aspetti propriamente storici e contingenti tipici delle società umane e irriducibili a fatti o concezioni di tipo causale.

Per cercare di chiarire ulteriormente quest'ultimo aspetto, legato alla dimensione temporale delle forme di vita e richiamato più volte da Wittgenstein attraverso i suoi esperimenti mentali, vorrei soffermarmi sul concetto di «immagine nel mondo» esposto nelle note sulla *Certezza* e provare a mostrare in che termini tale nozione può risultare utile nell'esplicitare alcune problematiche non immediatamente visibili nel testo e legate ai più ampi problemi della traducibilità e della confrontabilità delle culture. Attraverso di esso vorrei in particolare mostrare che 1) come la pluralità delle autorappresentazioni d'esperienza non produce prove a favore della molteplicità empirica delle forme di vita, così non può indurre ad asserire che la cornice delle proposizioni grammaticali del linguaggio sia univocamente determinata da un'ipotetica prassi naturale, unica per tutti gli umani e che 2) i continui riferimenti da parte di Wittgenstein a procedimenti normativi differenti possono essere considerati sia come modi per acquisire maggiore coscienza della peculiarità dei nostri abiti verbali e pre-verbali, sia come strumenti per coglierne la dimensione locale e quindi per consentire, attraverso il riconoscimento del loro carattere precario, l'adozione di una prospettiva anti-etnocentrica del linguaggio (e delle forme di vita). Procederò quindi dapprima all'analisi del concetto di «immagine del mondo» quale si trova impiegato in UG, e poi in seguito illustrerò in che modo esso consenta, sotto un altro punto di vista, di illustrare quei tratti sociali e naturali delle forme di vita che spiccano in tutti quei casi in cui le loro prassi sono confrontate con le procedure e le applicazioni di culture anche molto differenti (o per le quali non si dispone degli strumenti necessari per eseguire traduzioni oggettive di concetti e regole).

Con il termine «*Weltbild*» («Immagine del mondo») Wittgenstein si riferisce all'insieme di quelle affermazioni, ragionamenti e costruzioni teoriche che definiscono la cornice rappresentazionale del nostro accesso al mondo, ovvero alle norme e alle proposizioni d'esperienza che regolano i rapporti tra gli uomini e i fatti (naturali e sociali) che scandiscono la loro esistenza all'interno di una collettività. Un'immagine del mondo è cioè il complesso di tutte quelle proposizioni empiriche¹¹⁶ e logiche¹¹⁷ date per certe,

¹¹⁶ Dell'immagine del mondo infatti fanno parte oltre che le proposizioni grammaticali anche le proposizioni che possono venire impiegate in senso empirico («Voglio dire: Del fondamento di tutto l'operare con i

ovvero non sottoponibili al banco di prova dell'esperienza, che fungono da regole d'uso dei concetti e sulle quali è insensato dire sia che rappresentano delle conoscenze vere e proprie (per essere tali dovrebbe avere senso chiederne la verifica¹¹⁸, ma ciò implicherebbe la verifica dell'intera immagine del modo¹¹⁹ che per Wittgenstein non è «né vera né falsa»; UG: §205), sia manifestare alcuna forma di scetticismo (ponendole in dubbio si

pensieri [con il linguaggio] fanno parte non soltanto le proposizioni della logica, ma anche certe proposizioni empiriche» UG: §401) e questo non solo per l'impossibilità di distinguere con nettezza proposizioni controllanti e proposizioni controllate (conseguenza del fatto che non esistono proposizioni «essenzialmente» grammaticali, ovvero grammaticali in sé stesse), ma anche per l'eventualità realizzabile che le une possano assumere il ruolo delle altre e quindi invertire la propria funzione: «Dico: Ogni proposizione empirica può essere trasformata in un postulato – e allora diventa una norma di rappresentazione. Ma anche di questo diffido. La proposizione è troppo generale. Quasi si vorrebbe dire: “Teoricamente ogni proposizione empirica può essere trasformata...”, ma che cosa vuol dire, qui, “teoricamente”? Sa fin troppo di *Tractatus logico-philosophicus*»; UG: §321).

¹¹⁷ Come nota Perissinotto (1991), in UG, Wittgenstein fa riferimento al termine «grammatica» e alle «proposizioni grammaticali» solo tre volte (UG: §§57-58; §313) preferendo ricorrere, in luogo di esse, a espressioni che chiamano in causa il predicato di «logico»: «proposizione logica», «distinzione logica», «posizione logica», «determinazione logica», «funzione logica», «concetto logico», «interesse logico», «osservazione logica», «appartenenza logica». (cfr. Perissinotto 1991: p. 168).

¹¹⁸ Proposizioni del tipo «So che questa è una mano» o «So di essere un uomo», in circostanze ordinarie, quando cioè non sussiste alcuna ragione (accettata da una certa forma di vita) per dubitare del loro uso, risultano inverificabili (cfr. UG: §372). Esse infatti, nella misura non sono sottoponibili al tribunale dell'esperienza, costituiscono la visione del mondo del senso comune, definendo al contempo le condizioni di possibilità di ogni processo conoscitivo. Il loro ruolo è, in altri termini, grammaticale: descrivono ovvero l'uso legittimo dei termini adottato da una comunità di individui, non dicendo nulla sui loro contenuti (per i quali invece la possibilità della smentita risulta priva di senso (cfr. UG: §255). Del resto, se le proposizioni che fanno parte delle immagini del modo fossero davvero verificabili, dovrebbe essere possibile immaginare casi in cui avrebbe senso interrogarsi sull'eventualità che esistano civiltà che non sappiano cosa sia un uomo o in cosa consista il possedere due mani. In tali circostanze, ribadisce Wittgenstein, al di là del verificarsi di alcune evenienze particolari, quando ad esempio si ha a che fare con individui privi di senso, o in cui si riconoscono delle ragioni per porsi tali interrogativi (si pensi alle amnesie, o a situazioni particolarmente drammatiche, come le guerre o gli stati di convalescenza post-traumatici) ci troveremmo non tanto di fronte a qualcuno che non dispone degli adeguati strumenti di verifica per accertarsi di quanto fa e dice, ma dinanzi a uomini che non conoscono il significato di queste espressioni o che dispongono di immagini del mondo radicalmente differenti. «Spesso “Io so” vuol dire: ho buone ragioni per dire quello che dico. Quindi se l'altro conosce il gioco linguistico, l'altro deve essere in grado di immaginare *come* si possa sapere una cosa del genere» (UG: §18).

¹¹⁹ Affinché un sistema di conoscenze possa essere giudicato vero o falso, è necessario disporre di quegli strumenti epistemici di verifica in grado di dimostrare, dall'esterno, la verità o falsità delle sue proposizioni. Poiché tuttavia, per Wittgenstein, un'immagine del mondo non può essere giudicata da un'altra immagine del mondo, – se non attraverso la persuasione o l'indicazione di ragioni che esulano dal rispecchiamento oggettivo dei fatti (quali ad esempio l'efficacia predittiva, l'economicità, l'estetica, ecc.) –, risulta che l'unico modo per provare la verità di un sistema è quello di verificare, dal suo interno, ovvero con i suoi metodi di controllo e i suoi concetti, il contenuto di tutte le sue proposizioni. Dato che però è il sistema nella sua interezza a dover venire giudicato e non la sua sola parte empirica (vale a dire quella dei contenuti oggettivi di esperienza), è impossibile evitare la circostanza di dover sottoporre a verifica gli stessi concetti e le stesse regole che rendono possibile il giudizio sulla sua veridicità, con la conseguenza di incorrere in quel circolo vizioso di verifica dei metodi di verifica che finiscono col porre sullo stesso piano proposizioni controllanti e proposizioni controllate. Pertanto, nella misura in cui non è possibile per un'immagine del mondo verificare sé stessa, pena l'auto-contraddittorietà, né l'ipotesi di poter essere verificata da un'altra immagine del mondo, pena l'impossibilità di procedere a una verifica *tout court*, ciascuna rappresentazione del mondo risulta essere in sé né vera né falsa, né verificabile né inverificabile. Il che non significa che la sua adozione sia irrazionale, ma che il suo impiego deriva da un'intesa anteriore al linguaggio, dai modi infondati di agire che caratterizzano ciascuna forma di vita umana.

eliminerebbe la possibilità stessa di disporre delle risorse argomentative per confutarle¹²⁰; un dubbio infatti è possibile solo all'interno del sistema che ne consente la formulazione; cfr. UG: §105; §115; §149). Tali proposizioni definiscono pertanto le condizioni di possibilità di ciascun gioco del linguaggio rendendo esplicito lo sfondo delle prassi e dei comportamenti ai quali si è consegnati durante l'apprendimento della lingua¹²¹: ovvero l'insieme degli usi, delle istituzioni e dei sistemi di interazione che si trovano inglobati nei nostri modi di parlare e agire. Le asserzioni di un'immagine del mondo rappresentano non solo le proposizioni che per una ragione o per un'altra sono in grado di resistere maggiormente al tempo – come lo sono ad esempio le proposizioni dell'aritmetica e della logica (più difficilmente rivedibili) – ma anche il complesso di tutte le regole, le pratiche e i metodi di ricerca che una determinata cultura riconosce come propri e per mezzo dei quali è in grado di attivare le relazioni con sé stessa e con le altre realtà umane (cfr. UG: §§63-65; §132). Esse quindi rappresentano le basi conoscitive di ogni forma di vita; sono in altri termini il sistema delle proposizioni e dei giudizi che assunti a casi paradigmatici di esecuzioni normative e concettuali, esprimono il metro di paragone e di confronto che ciascun gruppo di individui stabilisce come suo criterio di riferimento.

¹²⁰ La possibilità del dubbio è infatti fondata sull'esistenza di un sistema di proposizioni di base (grammaticali ed empiriche) che consentono l'avvio dell'indagine conoscitiva (e quindi il sollevamento del dubbio stesso). Se non vi fosse un tale sistema non si spiegherebbe con quali parole o strategie sarebbe possibile non solo esercitare l'argomento scettico ma anche esplicitarne le ragioni. («Ci sono casi di specie tale che quando un tizio dà segni di dubbio là dove noi non dubitiamo, non possiamo comprendere con sicurezza i suoi segni come segni di dubbio. In altre parole: affinché comprendiamo come tali i suoi segni di dubbio, quel tizio deve darli soltanto in casi ben determinati, e non in altri»; UG: §154).

Il dubbio esercitato sull'intera immagine del mondo pregiudica quindi non solo la certezza relativa al suo contenuto d'esperienza, ma anche quella che riguarda le proposizioni e i metodi con cui siamo soliti affrontare le questioni epistemiche. Esso mina la legittimità del dubbio e di conseguenza la sensatezza del suo esercizio: «Le *questioni* che poniamo, e il nostro *dubbio*, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come fossero i cardini [*die Angeln*] sui quali si muovono le altre. In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio» (UG: §§341-342). La critica wittgensteiniana allo scettico si dipana, in sintesi, sia secondo la messa in luce della contraddittorietà della strategia di ogni posizione filosofica che si proponga come inizio il dubbio iperbolico («Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza»; UG: §115; cfr. anche UG: §449, §160,) sia per mezzo del riconoscimento della sensatezza del dubbio che separa, inesorabilmente, il dubitare «per ragioni ben precise» (UG: §458) dal dubitare irragionevole («Quello che devo far vedere è che un dubbio non è necessario, neanche quando è possibile. Che la possibilità del gioco linguistico non dipende dal fatto che si metta in dubbio tutto quello che si può mettere in dubbio»; UG: §392; «L'uomo dotato di ragione non ha certi dubbi» UG: §220). Contrariamente a ciò che pensa lo scettico, infatti, la possibilità del gioco linguistico sembra dipendere più che dalla nostra capacità di spiegare la natura del significato, (o dal nostro potere di arrestare con una giustificazione ultima l'interminabile scorrere l'un sull'altro dei dubbi), dal riconoscimento della natura infondata delle prassi ordinarie e soprattutto del carattere istintivo della sicurezza che, come si è accennato, coincide, in parte, con il modo di agire istintivo tipico degli animali (cfr. UG: §§358-359).

¹²¹ Un esempio particolarmente calzante è il seguente: «Insegniamo al bambino: “Questa è la tua mano”, non: “Forse (o “probabilmente”) questa è la tua mano”. Così il bambino impara gli innumerevoli giochi linguistici che hanno a che fare con la sua mano. Non gli viene affatto in mente d'indagare, o di chiedere, “se questa sia davvero una mano”. D'altra parte non impara che *sa* che questa è una mano» (UG: §45).

I casi addotti da Wittgenstein per illustrare questo tipo particolare di enunciati sono vari e sostanzialmente coincidono con i truismi del senso comune addotti da Moore (1925; 1939) a sostegno delle sue tesi anti-scettiche: il possedere due mani (UG: §1), il sapere di essere un uomo (UG: §2), l'essere a conoscenza che la terra è un pianeta esistente anche prima che noi nascessimo (UG: §84; §233; §236; §238), l'affermare che l'uomo non è mai stato sulla luna (*ante* 1969), e così via.

Tali formulazioni, come in generale tutte gli enunciati che delimitano le nostre cornici rappresentazionali non esprimono giudizi dotati di validità epistemica, né asserti dei quali ha senso predicare il vero o il falso¹²². A dispetto infatti della loro forma empirica (cfr. UG: §§401-402), spesso solo apparente (ammesso che sia la loro forma a deciderne il significato, eventualità che è invece esclusa dal concezione pragmatica del linguaggio di PU¹²³), esse non costituiscono – come crede Moore¹²⁴ – «la base di una metafisica di

¹²² Quest'ultimo punto tuttavia è piuttosto controverso e non così rapidamente liquidabile. Secondo Luckhardt (1978) ad esempio, è vero che Wittgenstein ritiene che non sia possibile predicare degli enunciati mooriani la verità o falsità (tesi sostenuta, ad esempio, da McGuinness 1972; Finch 1975; Perissinotto 1991), e che quindi per essi non abbia senso parlare propriamente né di conoscenza (non possono essere conosciuti perché non sono sottoponibili a dubbio) né di verifica (sono enunciati normativi e non descrittivi); tuttavia, a suo avviso, la possibilità di revocare la categoria della verità per questo tipo di affermazioni viene meno quando ci si trova dinanzi a un uso del concetto di «verità» che più che riferirsi all'espressione di un valore logico, indica la condizione di possibilità stessa del vero e del falso. A sostegno della sua tesi, Luckhardt considera i seguenti passi: «Quest'enunciato mi sembrava fondamentale; se è falso, che cos'è ancora "vero" e che cosa "falso"?»; «Se il mio nome non è L. W. come posso fidarmi di ciò che s'ha da intendere con "vero" e falso?»; (UG: §§ 514-515). In questi esempi, Wittgenstein sembra considerare le proposizioni di Moore come «casi paradigmatici» di proposizioni vere, osserva Luckhardt, (Luckhardt 1978, in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 305), come proposizioni cioè che se non fossero dotate dello statuto della verità non consentirebbero di dare significato ai nostri usi quotidiani di «vero» e «falso». Esse svolgono in altri termini la funzione di fondamento per le tutte altre proposizioni del linguaggio, in quanto sono vere al di là di ogni dubbio. Ben diverso è invece il caso in cui le stesse affermazioni sono considerate da Wittgenstein come «paradigmi» (Luckhardt 1978 in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 310), e non come «casi paradigmatici», ovvero come proposizioni che sono accettate da una determinata comunità di individui per effettuare giudizi e paragoni («Qui l'analogia è tra queste proposizioni e il metro campione, che rende possibile dire che altri oggetti sono (o non sono) lunghi un metro senza in sé essere (o non essere) lunghi un metro»; *Ibidem*). Luckhardt inoltre fa notare che Wittgenstein usa lo stesso esempio del nome per sostenere, appena qualche riga prima, la tesi contraria a quella appena citata, e cioè che le iniziali L.W. non rappresentano una delle «verità indubitabili» di un'immagine del mondo (quella in cui L.W. è Ludwig Wittgenstein), ma solo dei segni su cui non ha senso porre alcun dubbio: «Perché non c'è nessun dubbio che io mi chiami L.W.? Questa non sembra affatto una cosa che si possa stabilire senz'altro, al di là di ogni dubbio. Non si penserebbe che si tratti di una delle verità indubitabili» (UG: §470). Da questa contraddizione, Luckhardt fa infine notare che in UG si trovano entrambe «le visioni contraddittorie dello *status* delle proposizioni fondazionali» e che pertanto esse non si possono risolvere rimanendo all'interno del testo wittgensteiniano. A nostro avviso, tuttavia, si può dire che se è in parte vero, come Luckhardt fa notare, che in Wittgenstein vi è un uso ambiguo del concetto di verità, lo è dall'altra il fatto che in molte altre riflessioni non vi sono dubbi sull'uso che egli fa di tale termine e quindi dell'intento pragmatico con cui viene impiegato. L'ipotesi luckhardtiana sembra allora essere legittimata da una mancata revisione da parte di Wittgenstein delle sue note o forse, ancora una volta, da un traviamiento delle immagini metafisiche contro cui non cessa di lottare.

¹²³ Wittgenstein ribadisce qui la sua critica al primato semantico della forma proposizionale. Egli anzi sembra disposto a rivedere l'impiego stesso del termine «proposizione», che è a suo avviso «impreciso» (cfr. UG: §320) e ancora legato alla rappresentazione *tracatariana* del linguaggio. Poiché quindi è l'impiego e non la forma a definire il significato di ogni proferimento linguistico, Wittgenstein fa cadere la possibilità di distinguere, a priori, proposizioni empiriche e proposizioni grammaticali. La precarietà di questa distinzione,

stampo realistico» (Perissinotto 1991: p. 165), ovvero il sistema delle proposizioni inconfutabili ed auto-evidenti che sostanzia il sapere del *common sense*, perché se da una parte l'esibizione della loro indubitabilità non è necessaria o a volte persino comica, dato il carattere banalmente vero di ciò che esprimono e quindi l'effetto straniante che deriverebbe dalla loro negazione (come potrei negare il fatto di essere un uomo, di possedere due mani o di chiamarmi MG, senza destare sorpresa nel mio interlocutore o al più manifestare la mia incomprensione del significato di questi termini?¹²⁵), dall'altra la messa in dubbio dei loro contenuti, sebbene talvolta legittima¹²⁶ (a causa del loro carattere

del resto, è applicabile anche al caso dei truismi di Moore: essi infatti talvolta forniscono un esempio paradigmatico di ciò che per noi è indubitabile, fungendo per così dire da proposizioni cardine delle nostre indagini («stanno fuori della strada lungo la quale procede la ricerca»; UG: §88); altre invece svolgono il ruolo di asserzioni empiriche, dismettendo la loro funzione logica. Ad esempio: la proposizione «l'uomo non è mai stato sulla Luna» può essere ritenuta una proposizione grammaticale dell'indagine fisica solo fino al 1966 (fino a quel momento essa indicava una delle regole per l'uso corretto dei termini «uomo» e «Luna»). A partire dall'allunaggio, infatti, essa ha perduto il suo ruolo grammaticale, trasformandosi da proposizione controllante in una proposizione empirica suscettibile di verifica.

¹²⁴ Come Moore, Wittgenstein sembra in qualche modo propenso ad accogliere l'idea che le nostre congetture sul mondo (o i nostri metodi di indagine) riposino su un bagaglio di conoscenze certe, costituenti l'impalcatura concettuale delle nostre rappresentazioni. Esse, come si è detto, non sono distinguibili per il possesso di una forma particolare, né per essere l'espressione di un sapere incontrovertibile, ma per il ruolo che svolgono all'interno di una visione del mondo condivisa. A differenza del filosofo inglese, però, Wittgenstein ritiene che la certezza che siamo disposti ad attribuire alle proposizioni del senso comune non dipenda dalla loro presunta evidenza veritativa, dal fatto ovvero che ci «saltano agli occhi come immediatamente vere» (UG: 204), ma dal loro ruolo grammaticale, vale a dire dalla funzione logica-normativa che svolgono nei giochi del linguaggio. Sebbene quindi egli sia disposto ad accettare la difesa della strategia argomentativa condotta da Moore contro le questioni poste dallo scettico (a suo avviso, non altro che il rovescio della medaglia del fondazionalismo), non lo è altrettanto per quanto concerne il riconoscimento di un statuto epistemico particolare ai truismi del *common sense* e dunque, *a fortiori*, nei riguardi del progetto di edificare, su di essi, una metafisica di stampo realistico. Wittgenstein sembra invece ritenere che la certezza che attribuiamo alle proposizioni che sostanziano la nostra immagine del mondo dipenda non da ragioni sensate o da scelte collettive, ma dal nostro bisogno di istituire una forma stabile di conoscenza, dal desiderio ovvero di trovare un punto di arresto ai nostri interrogativi scettici: qualcosa su cui fare affidamento e che è in grado di rendere conto delle azioni che identificano le nostre forme di vita. («Qualcosa ci deve essere insegnato come fondamento»; UG: §449; «La mia vita consiste in questo: che sono appagato di alcune cose» (UG: §344). Vedremo nel seguito che le esigenze di questo accordo si trovano radicate in un'intesa più profonda di quella sociale e che abbraccia, nel linguaggio, la possibilità di convergere o divergere dalle nostre prassi ordinarie.

¹²⁵ Ribadire l'ovvio ha senso infatti solo per quelle circostanze in cui si trovano ragioni plausibili per dubitare dei truismi del senso comune. Quando tali ragioni non si manifestano, si è di fronte a una mancanza di competenza linguistica o, più in generale, all'incapacità del soggetto di formulare un giudizio conforme alla sua forma di vita (cfr. UG: §4).

¹²⁶ È il caso ad esempio della certezza che Wittgenstein attribuisce alla constatazione che nessun uomo è mai stato sulla Luna. Tale constatazione, sebbene vera all'epoca della stesura di UG e dunque appartenente all'immagine del mondo che precede lo sbarco lunare, mostra che l'insieme delle proposizioni che definiscono l'intelaiatura epistemica delle conoscenze umane, e non solo quello antecedente al 1966, è precario e dunque soggetto alla possibilità di una revisione. Come osserva a ragione Coliva (2003), accogliendo in parte l'intuizione di Stroll (1994) sul fondazionalismo wittgensteiniano, ma senza condividerne la posizione (a suo avviso Wittgenstein è un anti-fondazionalista; cfr. Coliva 2003: p. 146), in UG è possibile individuare proposizioni grammaticali «cardine» (cfr. UG: 341) «sincronicamente relative» (tali cioè da poter essere sottratte e re-immesse nel traffico delle proposizioni empiriche), «diacronicamente relative» (private una volta per tutte del loro carattere normativo; frasi ovvero smentite dall'esperienza come: «nessun uomo è mai stato sulla Luna», «l'atomo è indivisibile», «il tempo non è relativo» che un tempo erano dei cardini dell'indagine e che ora non lo sono più), «contingentemente assolute» per le quali è difficile immaginare, allo stato attuale, una futura smentita. Tali proposizioni non possono essere distinte in base a una metodologia specifica, dato il loro carattere cangiante ed esclusivamente pragmatico, e di conseguenza il

temporale), implica l'auto-rimozione dalla stessa immagine del mondo che si vuole mettere in discussione (cfr. UG: §492; §614) e, di conseguenza, l'esclusione della possibilità del dubbio fondata proprio su quella immagine¹²⁷.

Esse sono quindi paragonabili ai «cardini» attorno a cui ruotano le proposizioni che descrivono la nostra esperienza, ai «perni» (UG: §341; §343) su cui poggiano tutti gli altri giudizi e per i quali la circostanza del dubbio è esclusa a priori. Se iniziassimo infatti a porre in dubbio tali affermazioni dicendo, ad esempio, che non si può sapere se un uomo possiede due mani o se un tavolo scompare al nostro voltargli le spalle (UG: §314) non dimostreremmo che nel nostro sistema ci sarebbe un bisogno urgente di prove per garantire che il nostro procedere si fonda su basi certe, o che le nostre conoscenze necessitano di venire giustificate, ma esibiremmo la nostra incompetenza nel saper usare quel tipo di affermazioni, nel saper riconoscere cioè il significato della parola «mano» o il ruolo che all'interno di una forma di vita è svolto dal dubbio o in generale da tutte le affermazioni esistenziali sugli oggetti:

«Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza» (UG: §115).

«Vale a dire: le *questioni*, che poniamo, e il nostro dubbio, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono le altre».

«In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche, che di fatto certe cose non vengano messe in dubbio».

passaggio dall'una all'altra non può essere previsto né calcolato: non vi è in altri termini una regola per distinguere né per identificare proposizioni cardine assolute o relative. (Questo tuttavia non vuol dire che la distinzione tra proposizioni normative ed empiriche perda di significato, ma solo che essa si trova soggetta agli scopi e agli eventi che di volta in volta contrassegnano gli scopi e gli interessi di una forma di vita; cfr. Coliva 2003: pp.147-148).

¹²⁷ Se tali proposizioni, infatti, venissero considerate come affermazioni su un certo contenuto psicologico di esperienza, o come riflettenti determinati stati di cose, difficilmente saremmo in grado di spiegare il modo in cui le abbiamo apprese (problema che era noto allo stesso Moore) e quindi di rendere conto di ciò che potrebbe succedere qualora venissero revocate dal traffico linguistico quotidiano. Molto probabilmente, si assisterebbe alla paradossale situazione, più volte invocata dallo scettico, di non essere in grado di dire più niente con il rischio di apparire poco credibili o comunque inaffidabili: una situazione di afasia linguistica che in luogo di spronare gli individui a cercare di dare sempre più ragioni dei loro comportamenti, li indurrebbe a chiudersi in sé stessi e a valutare di volta in volta se ciò per cui hanno esigenza di comunicare sia suscettibile di fondazione o meno. È invece l'origine logicamente infondata dei giochi del linguaggio a garantire che le nostre prassi riposino su una fiducia istintiva o, come asserisce Wittgenstein, «animale», escludendo la presunta necessità del dubbio richiesta invece dall'esigenze di fondazione dei sistemi epistemici.

«Ma qui le cose non stanno così: che appunto non possiamo indagare tutto e per questo siamo costretti a star appagati dell'assunzione. Se voglio che la porta si apra, i perni devono essere saldi» (UG: §§341-343).

I truismi mooriani trovano in altri termini giustificazione nel carattere pragmatico dei loro contenuti, nel trovarsi di «fatto» (UG: §342) sottratti alla presa dei dubbi dell'epistemologo ed elevati a norme descrittive degli enunciati del linguaggio. Essi servono a dirigere il nostro sguardo sulla logica che governa l'assetto delle forme di vita, a orientare l'attenzione non tanto sulle leggi che si ritiene presiedano alla formulazione di più specifici enunciati d'esperienza – quali possono essere, ad esempio, gli enunciati delle scienze empiriche (fisica, chimica, biologia, ecc.) – quanto sulle regole e le immagini con cui una cultura definisce il proprio campo di giudizio e di azione:

«Tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione, hanno luogo già all'interno di un sistema. E precisamente, questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio, di tutte le nostre argomentazioni, ma appartiene all'essenza di quello che noi chiamiamo argomentazione. Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione» (UG: §105).

«Quando cominciamo a credere a qualcosa, crediamo, non già a una proposizione singola, ma un intero sistema di proposizioni. (Sulla totalità la luce si leva poco a poco)» (UG: §141).

«Non singoli assiomi mi appaiono evidenti, ma un sistema, in cui le conseguenze e le premesse si sostengono reciprocamente» (UG: §142).

«La mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso» (UG: §94).

Lo «sfondo», «né vero né falso» (cfr. anche UG: §205) a cui accenna qui Wittgenstein è il «sistema» delle proposizioni all'interno del quale esibiamo i nostri comportamenti linguistici e pre-verbali, l'«elemento vitale» (PU: §105) di ogni possibile argomentazione che accogliamo in «eredità» attraverso l'esposizione giornaliera alla reiterazione delle prassi in cui si incarnano le nostre immagini del mondo. Esso abbraccia la batteria di tutti gli enunciati, le strategie di ricerca e i metodi di verifica che sono stati ereditati durante l'addestramento al linguaggio e che giacciono nell'orizzonte impensato delle nostre forme

di vita. Qualcosa che, come si è detto, non costituisce un insieme deduttivamente concatenato di proposizioni, né un punto di partenza per una possibile ipotesi sul mondo, ma un complesso di modi di agire e parlare, un intreccio inestricabile di gesti, parole e regole che riposano sullo sfondo delle nostre esperienze segnalando i canali attraverso cui manifestare e riconoscere i nostri stati espressivi. («Per stabilire una prassi non sono sufficienti le regole, ma abbiamo bisogno di esempi; UG: §139; cfr. «il mio concetto arriva fin dove arrivano gli esempi» PG: §69; «e allora è chiaro che il significato della parola l'abbiamo imparato mediante esempi»; PG: §74; cfr. anche BPP: II, §187; Z: §103).

Wittgenstein descrive questo intrico come una «nidiata di proposizioni» (UG: §225), come «un brulichio di azioni umane» (BPP: §629; Z: §567); altre volte come «una specie di mitologia» (PU: §95)¹²⁸, quasi una sorta di quadro auto-rappresentativo del linguaggio,

¹²⁸ Il termine «mitologia» si presenta in vari luoghi del testo wittgensteiniano (ad esempio in BFGB: p. 31 e in Z: §211) e non sempre in modo coincidente. Oltre infatti a connotare lo statuto non verificabile delle proposizioni che sostanziano le immagini del mondo, esso viene usato in riferimento a: 1) tutte quelle rappresentazioni fuorvianti della grammatica che inducono a credere che il significato dei nomi e delle espressioni risieda in oggetti (o stati di cose) del mondo esterno (l'esperienza) o interno (sensazioni, cognizioni, emozioni); (mitologiche sono in tal senso le espressioni del tipo: «il significato del nome L.W. è la persona fisica "L.W"», «il significato del mio dolore è la mia sensazione di dolore», «il pensiero è un'entità mentale», «tra desiderio e aspettativa c'è uno iato»); 2) le proposizioni scientifiche che si propongono come scopo la spiegazione dell'origine degli enunciati linguistici ordinari e che pretendono di estendere i metodi di analisi delle scienze empiriche a tutti i campi di strutturazione d'esperienza. (Mitologica è, in tal senso, l'impostazione della ricerca frazeriana sui riti magici o il paradigma antropologico-evoluzionistico che vede nelle suddette usanze la manifestazione di erronee credenze pre-scientifiche; 3) l'idea che ci vi sia una rappresentazione univoca del funzionamento del linguaggio identificabile nella sua capacità di raffigurare fatti contingenti del mondo esterno (è questa la visione di TLP); 4) la filosofia stessa, quando non avvedendosi della continuità antropologica che sussiste tra determinati impieghi di concetti pre-logici (ad esempio l'anima, la morte, la vita) e gli usi che connettono in un sentire comune le usanze di alcune popolazioni con le prassi di altre culture che si ricollegano a esse attraverso somiglianze di famiglia e affinità terminologiche, induce a credere che vi sia un'unica rappresentazione dei fenomeni o un modello di spiegazione più evoluto in grado di giudicare gli altri. Ma Wittgenstein più volte afferma che «la spiegazione storica», intesa come «ipotesi di sviluppo» è solo «un modo di raccogliere i dati» e che quindi è sempre possibile riassumere i medesimi «in un'immagine generale» (BFGB: p. 28) dei fatti che non necessariamente possiede «la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico», ma più spesso esprime una rappresentazione perspicua dei fenomeni e delle loro relazioni interne: «Proprio come si illustrava una relazione interna fra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'ellisse in un cerchio, *ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente da un cerchio (ipotesi evolutiva), bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale. Ma anche l'ipotesi evolutiva posso considerarla nient'altro che un travestimento di una connessione formale*» (BFGB: p. 30). Mitologiche sono pertanto sia le immagini del mondo che si trovano inglobate nelle prassi che strutturano una determinata forma di vita, sia l'insieme di tutte quelle rappresentazioni fuorvianti del significato che si riproducono sotto forma di spiegazioni scientifiche o indagini filosofiche («In filosofia corre costantemente il rischio di produrre un mito del simbolo [...]. Invece di dire semplicemente quello che tutti sanno e devono ammettere»; Z: §211). Le prime esibiscono i modi con cui, inconsapevolmente, i membri di una cultura ereditano una determinata visione del mondo (*Weltanschauung*) attraverso l'addestramento al linguaggio; le seconde esprimono un «cattivo» modo di fare filosofia che deriva o dal fraintendimento della funzione grammaticale delle proposizioni ordinarie o da un'estensione dei metodi di ricerca scientifici ad ambiti che non sono di loro competenza. È possibile infine riscontrare valutazioni più incerte sulle proposizioni mitiche del linguaggio nei riferimenti di Wittgenstein alla presenza di una mitologia che si sarebbe «depositata nel nostro linguaggio» (BFGB: p. 31) o ad alcuni usi mimetici del senso che determinano l'estensione semantica di un termine al complesso di tutti gli oggetti che si ricollegano a esso per somiglianza o analogia. Nel primo caso, si rimane perplessi circa l'atteggiamento opportuno da tenere nei confronti di tali rappresentazioni

le cui proposizioni, analogamente alle descrizioni pre-logiche del mondo (basate più sulla fiducia di coloro che le adottano che non sull'adduzione di prove), vengono impiegate per ragioni che esulano da spiegazioni empiriche (o logiche) e che per questo possono venire abbandonate (o trasformate) per dare origine a schemi interpretativi differenti. In quanto «mitiche», tali proposizioni non godono indefinitivamente dello statuto della certezza, né di proprietà formali in grado di garantirne l'immutabilità – (esse non definiscono il limite trascendentale di ciò che è permesso dire o esperire) –, ma al contrario sono esposte agli effetti causati dall'introduzione di nuove metodologie logiche di pensiero, alle conseguenze derivanti da fatti storici di un certo rilievo o da scoperte scientifiche cruciali¹²⁹, le quali possono talvolta cambiarne la posizione trasformandole, ad esempio, da enunciati grammaticali in enunciati empirici verificabili:

«Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del gioco, e il gioco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno di imparare regole esplicite».

«Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che fanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni diventano fluide».

(bisognerà infatti convivere o espellere le mitologie?), nel secondo, invece, si allude all'opportunità che il riconoscimento dei miti offre di avvicinare culture anche molto distanti: «Scacciare la morte o uccidere la morte; d'altra parte però essa viene rappresentata come scheletro, come se in un certo senso anch'essa fosse morta. *“As death as death”* (morto come la morte). “Niente è così morto come la morte; niente è così bello come la bellezza stessa. Qui la realtà è immaginata come se la bellezza, la morte, ecc. fossero le pure sostanze (concentrate) che in un oggetto bello sono presenti solo in piccola dose. – E non riconosco qui le mie proprie considerazioni su “oggetto” e “complesso”? [...] E quando leggo Frazer vorrei dire a ogni passo: tutti questi processi, questi mutamenti di significato sopravvivono ancora nel nostro linguaggio verbale. Se chiamiamo “lupo del grano” ciò che si nasconde nell'ultimo covone ma anche il covone stesso e anche l'uomo che lo lega, riconosciamo in ciò un processo linguistico a noi ben noto» (BFGB: pp. 31-32). Mentre quindi, da una parte, le mitologie sono un dato che permettono di riconoscere le immagini fuorvianti degli usi verbali, e quindi di restituire la forma linguistica della nostra eredità culturale, dall'altro rappresentano la base per la produzione di una serie di analogie e somiglianze tra le prassi della nostra forma di vita e le prassi di forme di vita anche tra loro molto distanti, consentendo quindi di ottenere una rappresentazione perspicua degli impieghi concettuali e normativi che possono accomunare il maggior numero possibili di culture umane.

¹²⁹ Wittgenstein cita a tal proposito l'esempio degli studi sulla chimica condotti da Lavoisier: «Che i nostri enunciati empirici non abbiano tutti il medesimo stato, è chiaro, perché è possibile enunciare una proposizione di questo genere e trasformarla, da proposizione empirica, in una norma di descrizione. Pensa alle ricerche chimiche. Nel suo laboratorio Lavoisier fa esperimenti con certe sostanze e poi conclude che nella combustione succede questa e quell'altra cosa. Non dice che un'altra volta le cose potrebbero andare diversamente. Afferra una determinata immagine del mondo: immagine del mondo che, naturalmente, non ha inventato lui, ma che ha imparato da bambino. Dico “immagine del mondo” e non “ipotesi”, perché è l'ovvio fondamento della sua ricerca e quindi, come tale, non viene neppure esplicitata» (UG: §167).

«La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è».

«Se però qualcuno dicesse: "Dunque anche la logica è una scienza empirica", avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo».

«Sì la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula» (UG: §§95-99).

La metafora dell'alveo «dilavabile», insieme a quella della roccia che «non sottostà ad alcun cambiamento», mostra il carattere rivedibile delle cosiddette proposizioni cardine e di conseguenza l'essenza precaria delle nostre immagini del mondo. («D'altra parte, il gioco linguistico cambia col tempo»; UG: §256). Tale metafora riesce a illustrare non solo il tratto arbitrario delle regole che disciplinano gli usi del linguaggio – soggette più alla contingenza degli eventi e all'esigenze di adattamento storico-sociali che all'esistenza di presunte ragioni o leggi del pensiero – ma anche la flessibile estendibilità della grammatica a contesti ritenuti non prevedibili o poco probabili. («Però quello che agli uomini appare ragionevole o irragionevole cambia. In certe epoche agli uomini sembrano ragionevoli certe cose che in altre epoche gli sembrano irragionevoli. E viceversa»; UG: §336).

A causa quindi della natura non metafisica delle proposizioni logiche risulta difficile separare con nettezza le affermazioni che appartengono alla corrente del fiume – le empiriche – da quelle che invece si trovano depositate al fondo del suo letto – le normative. Ciascuna di esse, infatti, riceve il proprio statuto solo in virtù del ruolo (cfr. BdF: III, 19) che svolge in una determinata immagine del mondo, per la funzione assegnatale in uno specifico gioco linguistico, e non per il possesso di una essenza logica che ne prescriverebbe, a priori, l'impiego. Pertanto non vi è alcun proferimento che possa ritenersi immune da revisione, né alcuna descrizione che un giorno non possa assurgere a «regola di controllo dell'esperienza» (UG: §98; cfr. Perissinotto 1991: cap. 4, §3) o a norma del linguaggio («Tra proposizioni logiche e proposizioni all'interno di un metodo non c'è nessun limite netto»; UG: §318).

Tale fatto tuttavia non significa che per Wittgenstein perda di senso l'idea di una distinzione tra proposizioni grammaticali e proposizioni empiriche, o che non sia possibile

in generale identificare quale proposizione svolge il ruolo di controllante e quale di controllata. Al contrario, la differenza spesso sfumata dei confini semantici degli enunciati è uno degli aspetti su cui Wittgenstein insiste con particolare fermezza nella sua opera per ricordarci che l'indagine grammaticale sul linguaggio è un compito inesauribile e che quindi *un'*immagine fissa e definitiva per rappresentare le nostre modalità di accesso al mondo propriamente non esiste¹³⁰. L'alveo del fiume, infatti, può spostarsi a seguito di eventi di eccezionale importanza – lo sbarco sulla Luna, o la scoperta, in fisica, della natura relativa del tempo – e dunque determinare lo scalzamento delle proposizioni normative dal fondale; ma altrettanto può accadere per le proposizioni empiriche che vivono nella corrente: esse infatti possono depositarsi sul letto del fiume, determinandone il cambiamento di corso o la modifica dello spessore del fondo (si pensi, ad esempio, a come le ricerche sull'atomo hanno messo in crisi la possibilità di definire in maniera univoca la materia visibile). Non si deve quindi pensare che per la possibile trasformazione degli usi delle proposizioni venga a cadere, di fatto, la cifra di ogni ricerca che mira a individuare, in un'immagine del mondo, le affermazioni che la sostengono, per così dire, nel suo centro normativo, da quelle che invece ne definiscono i bordi empirici. Per ogni forma auto-rappresentativa del mondo esterno è infatti sempre possibile, in linea di principio, – questo il compito del filosofo – esplicitare sia l'insieme delle proposizioni che regolano i nostri accessi al mondo esterno, sia il complesso di tutte le affermazioni che da esse sono regolate. Il fatto che la linea di demarcazione tra proposizioni controllanti e proposizioni controllate possa spostarsi nel tempo significa quindi che un'immagine di tutte le immagini del mondo propriamente non può essere data, o che il confine tra ciò che è sensato e ciò che è insensato deve di volta in volta essere tracciato all'interno delle prassi che delimitano e trasformano i nostri giochi del linguaggio. Senza di essa infatti verrebbe a cadere il senso del lavoro stesso di indagine grammaticale del filosofo e pertanto la possibilità di riconoscere nei nostri usi la non necessità della loro giustificazione epistemica.

¹³⁰ Anche se tuttavia Wittgenstein a volte sembra trovare proprio nella natura se non una fonte diretta di normatività (non esiste alcun legame necessario tra i comportamenti antropologici di base e i giochi del linguaggio; né del resto alcun universale invariante della condotta) un limite alla tracciabilità grammaticale dei concetti: «È innaturale tracciare un confine concettuale là dove non c'è una particolare giustificazione per farlo, dove le somiglianze continuerebbero a trascinarci al di là della linea arbitrariamente tracciata» (BPP: II, §628). O equivalentemente, qualche riga dopo: «La formazione dei concetti ha, ad esempio, un suo carattere indefinito laddove nell'esperienza non si trovano confini netti. (Approssimazione indefinita)» (BPP: II, §636; cfr. anche Z: §376, §§387-388).

4.3 Immagini del mondo a confronto

Il problema del rapporto tra proposizioni empiriche e proposizioni logiche diventa invece maggiormente complesso nel caso in cui si prendano in considerazione, oltre che le assunzioni mooriane del senso comune, anche le proposizioni delle scienze matematiche (in particolare dell'aritmetica) – o più in generale le affermazioni che concernono gli atteggiamenti antropologici di base (il parlare, il raccontare, il calcolare, il giudicare, il misurare il fare ipotesi, ecc.) – che fanno da sfondo a tutte le possibili immagini del mondo a prescindere dalle particolari realizzazioni delle forme di vita. Tali proposizioni sono quelle che, come si è in parte visto a proposito delle analisi empirico-trascendentali alla Conway, sembrano descrivere un nucleo immutabile di comportamenti tipici dalla specie umana e solo in parte sono socialmente rivedibili. Gli esempi del saper contare o del saper eseguire una successione numerica (con i criteri che una determinata comunità matematica riconosce come validi), più volte invocati da Wittgenstein per mettere in rilievo i limiti naturali della trasformabilità delle nostre immagini del mondo e dunque i vincoli a cui devono sottostare le variazioni sociali delle nostre prassi, mostrano non solo quanto sia problematico tenere in piedi la pluralità delle forme di vita con l'esigenza di trovare un terreno universale di confronto tra le varie culture (in assenza del quale, del resto, nessuno confronto sarebbe in assoluto possibile), ma anche fino a che punto si renda necessario garantire l'esistenza di uno sfondo ultimo dell'azione senza il quale verrebbe meno la traducibilità stessa delle prassi¹³¹. Wittgenstein sembra in tal senso trovare nei

¹³¹ È stato Marconi (1997) ad aver affrontato con particolare acume il problema della «parziale» traducibilità dei giochi linguistici. Attraverso una lettura incrociata della ricerca di Wittgenstein con la teoria di Davidson (1973) sugli schemi concettuali, egli ha sostanzialmente messo in rilievo due aspetti che non sempre si trovano esplicitati nella letteratura secondaria sul tema, ovvero: 1) l'irriducibilità delle formazioni alternative concettuali descritte da Wittgenstein agli schemi concettuali davidsoniani di cui tuttavia, a differenza delle prime, è possibile predicare la verità e l'intraducibilità (a meno di non adottare la definizione tarskiana della verità che caratterizza la prima nei termini della seconda; cfr. Marconi 1999: p. 134); 2) la parziale traducibilità di una teoria epistemica in un'altra (ammesso che sia legittimo parlare dei giochi del linguaggio come di possibili teorie sull'uso dei concetti, come ad esempio fa Quine, quando ritiene che un'asserzione come «questa pila di legname costa più di quella» dia luogo a una rappresentazione teorica dell'uso di un termine; cfr. Marconi 1999: p. 138). L'intento di Marconi è di evidenziare che l'obiettivo di Wittgenstein, e in generale dei sostenitori degli schemi concettuali alternativi non consiste nel sostenere la contemporanea alternatività e «assoluta indescrivibilità dei criteri di costituzione e di funzionamento della formazione alternativa» (Marconi 1999: p. 139), come fa a suo avviso Davidson quando dice che non esistono assetti concettuali altri che siano *al contempo* traducibili, ma di esibire una difficoltà di traduzione che è legata al riscontro di un diverso uso dei concetti. Quando i primi affermano che niente nella nostra fisica corrisponde a determinati concetti della fisica aristotelica, «non sostengono necessariamente che non siamo in grado di descrivere nel nostro linguaggio le condizioni a cui una proposizione è accettabile per la fisica di Aristotele» (Marconi 1007: p. 137), ma che si è dinanzi a una divergenza che non esclude la possibilità di riscrivere quelle asserzioni in un linguaggio più comprensibile (come ad esempio avviene nel paragone fra le regole che descrivono le mosse del gioco degli scacchi e le regole che illustrano il funzionamento della dama, o ancora fra il gioco dello scopone e del bridge: «sia una presa a bridge sia una presa a scopone sono, in un certo senso, insieme di carte da gioco, e possono addirittura essere costituite dalle stesse carte; tuttavia non c'è una presa di scopone che “corrisponde” ad una presa a bridge. Ciò che sfugge a Davidson è che la parola

procedimenti matematici il punto di arresto delle nostre ricerche sui dati invarianti delle edificazioni sociali del linguaggio e, a volte, segnalare nella costituzione fisica umana (cfr. BGM: V, §2; §15) il punto di convergenza di schemi interpretativi anche radicalmente diversi. Egli individua così un nesso strettissimo tra i «fatti naturali» che identificano le operazioni dell'aritmetica (il calcolare, il dedurre, il proseguire una serie, ; cfr.) e gli atteggiamenti antropologici di base che consentono di riconoscere le nostre modalità primitive di agire, quali, ad esempio, il saper distinguere il dito dall'oggetto indicato (cfr. PU: §185)¹³², o il saper vedere nella memoria uno strumento affidabile per eseguire correttamente le nostre operazioni numeriche¹³³:

«Intendere così l'indicare col dito risiede nella natura umana» (PG: p. 94).

“organizzare” [che egli usa in riferimento all'esperienza] maschera molti modi, profondamente diversi, di operare con oggetti e di costituirne insiemi»; Marconi 1999: p. 137). Connesso a quest'ultimo aspetto, infine, Marconi critica quello che è noto come il «terzo dogma» dell'empirismo e che a suo avviso è sostenuto da Davidson quando afferma che è possibile riscontrare fatti (o principi) in grado di dirci se la divergenza tra schemi epistemici alternativi può essere ricondotta a una divergenza nei concetti o nelle opinioni: «Secondo Davidson (che in questo sembra seguire Quine) saremo indotti a parlare di divergenze concettuali quando sono in gioco proposizioni che sono cruciali nel nostro sistema di credenze; altrimenti, parleremo di divergenze di opinioni» (Marconi 1999: p. 135). In risposta a Davidson, Marconi obietta che un tale fatto propriamente non esiste perché, come del resto era noto allo stesso Wittgenstein, anche qualora il linguaggio esibisca sotto le apparenti spoglie di un fatto linguistico l'uso di un determinato concetto in una prassi, nulla ci consentirebbe di considerare quello stesso fatto come la descrizione di una regola: nulla ovvero sarebbe in grado di valere come elemento di discriminazione per discernere la descrizione di quell'evento come fatto dalla sua descrizione come regola, la sua enunciazione come proposizione empirica dalla sua formulazione come proposizione grammaticale.

¹³² Gli esempi in cui Wittgenstein sembra porre sullo stesso piano gli atteggiamenti naturali degli uomini con i loro modi di procedere matematici sono vari e non tutti riassumibili in questa sede. Ad esempio, solo per citarne alcuni di particolare interesse, in BGM, egli riporta i casi di individui che effettuano divisioni «per espressioni della forma (n-n)» (BGM: V, §8), o che stilano liste ed elenchi registrando più volte uno stesso nome (cfr. *Ibidem*). Sempre nello stesso testo invita a immaginare tribù i cui membri ritengono che non valga la pena raccogliere le monete che cadono per terra (*Ibidem*), o che decidono di vendere la legna sempre allo stesso prezzo, prescindendo dalla sua quantità (cfr. BGM: I, §147).

¹³³ È questa ad esempio la tesi sostenuta da McGinn (1984), secondo il quale, in Wittgenstein sarebbe presente una forma particolare di naturalismo fondazionalista deducibile dai suoi richiami agli accordi preverbalmente nelle forme di vita. Secondo McGinn, la possibilità di attribuire senso ai segni del linguaggio risiederebbe non tanto dalle decisioni che gli uomini intraprendono «a giochi già fatti», quando cioè le basi per l'apprendimento, la crescita e lo sviluppo delle pratiche linguistiche si trovano compiute, ma nel legame essenziale che sussiste tra le «nostre propensioni naturali» (McGinn 1984: p. 42) e la nostra facoltà di attribuire senso e valore a determinati fatti antropologici. Per McGinn, la correttezza dei nostri impieghi è fondata sul dato naturale della forma di vita, sul fatto a suo avviso incontrovertibile che vi è una realtà extralinguistica capace di giustificare i nostri usi e istituzioni: «bisogna riconoscere che a un certo livello il significato è fissato dalla nostra natura: significare non è qualcosa cui perviene una mente trascendente separata dalla nostra “forma di vita”. La base del normativo è naturale» (McGinn 1984: p. 86). In forma leggermente diversa, anche Haller (1979) è dell'idea che le indicazioni di Wittgenstein sul modo di comportarsi comune degli uomini siano da intendersi in senso fondazionale. Come McGinn (ma anche come Conway 1989), Haller è persuaso che l'anti-essenzialismo wittgensteiniano sia solo di facciata e, per così dire, traslato su di un piano che non concerne le reali intenzioni del pensatore austriaco, ma gli aspetti non direttamente ricollegati alle forme di vita umane. Wittgenstein avrebbe infatti individuato non nella ragione ma nei fatti non fondabili della costituzione antropologica, i fattori capaci di rendere conto dei nostri giochi del linguaggio: quegli stessi fattori «a cui ci appelliamo quando vogliamo farci capire» (Haller 1981: p. 65). Cfr. anche Andronico 1998: pp.242-249).

«Dunque il calcolo è assunto da noi arbitrariamente? Tanto poco quanto la paura del fuoco, o di un uomo infuriato che si avvicina» (PG: p. 110).

«la nostra memoria è buona abbastanza da farci prendere due numeri per volta o farcene tralasciare qualcuno quando contiamo fino a 12» (BGM: V, §2).

«"Se dev'essere pratico, il calcolo deve portare alla luce dei fatti. E solo l'esperimento può farlo". [...] "È vero, tuttavia rimane pur sempre un fatto empirico che gli uomini calcolano così!" – Sì, ma non per questo le proposizioni del loro calcolo diventano proposizioni empiriche» (BGM: V, §15).

«è innaturale per noi [...] contare così: "uno, due, tre, quattro, cinque, molti". Noi non andiamo avanti a contare in quel modo» (LFM: p. 253).

Sebbene quindi la riflessione wittgensteiniana sembri dare spazio all'idea che le proposizioni elementari della matematica costituiscano una base non convenzionale per i confronti tra culture, per lo meno stando ad alcune delle citazioni elencate, non si può affatto dire che esse rendano legittima l'ipotesi che poiché alcuni uomini misurano gli oggetti attraverso i «piedi» e i «pollici» vi sia un qualche rapporto di fondazione¹³⁴ tra le proposizioni dell'aritmetica e la natura umana (o tra le argomentazioni logiche e il patrimonio genetico)¹³⁵.

Infatti, se anche in molte circostanze si riscontra l'evidenza che induce a descrivere determinati fatti come «fatti naturali», ovvero come fatti che risultano dall'esecuzione di calcoli o deduzioni dotate di oggettività incontrovertibile e immuni quindi da argomenti di tipo sociologico (non è possibile stabilire convenzionalmente che $2+2$ possa fare 5, o che la misura degli angoli interni di un triangolo sia diversa da 180 gradi, non più per lo meno «di quanto si possa decidere di essere uomini o alberi»; cfr. LFM: p. 193; Stroud 1965: p. 511), dall'altra è ugualmente evidente che una tale incontrovertibilità può essere riscontrata solo all'interno di ciò che la matematica, in quanto «fenomeno antropologico», (BGM: V, §26;

¹³⁴ Sebbene a volte egli sembra individuare proprio nell'applicazione delle regole matematiche il paradigma naturale di certezza con cui è possibile descrivere l'apprendimento del linguaggio e di conseguenza l'impiego corretto dei concetti (lì dove per «corretto» si intende non la correttezza *tout court*, ma quella che di volta in volta viene riconosciuta da una determinata forma di vita).

¹³⁵ Wittgenstein, al contrario, sembra descrivere l'atteggiamento di chi identifica gli oggetti matematici con realtà indipendenti dai concetti con cui ne parliamo e operiamo, come un atteggiamento che necessita di essere curato: «Ciò che "siamo tentati di dire" in un caso del genere non è, naturalmente, filosofia, ma il suo materiale grezzo. Dunque, per esempio, ciò che un matematica è propenso a dire sull'oggettività e la realtà dei fatti matematici non è una filosofia della matematica, ma qualcosa che la filosofia dovrebbe curare» (PU: §254).

cfr. anche BGM: II, §26; BGM: V, §2), stabilisce come criterio di correttezza per le sue operazioni, solo ovvero in ciò che i suoi concetti sanciscono che possa essere fatto valere come un fatto o un errore¹³⁶. Detto altrimenti: se anche la matematica può indurre a pensare attraverso l'oggettività dei *suoi* risultati che nei *nostri* calcoli vi sia qualcosa di antropologicamente «dato» (il «modo di procedere che la gente trova più naturale»; LFM: p. 112), allo stesso modo in cui a volte riconosciamo la datità di fatti biologici elementari o l'indubitabilità di asserzioni grammaticali di base¹³⁷, nulla consente di concludere che essa rappresenti per Wittgenstein un vincolo umano alle possibilità di ritradurre in un linguaggio terzo ciò che culture altre sono disposte a chiamare asserzioni fattuali e asserzioni normative. Essa infatti definisce le condizioni di oggettività dei propri enunciati solo nel perimetro del gioco linguistico delimitato dalle decisioni dei suoi membri, il quale a sua volta dipende, senza esserne fondato, sia dai tratti invarianti delle forme di vita degli uomini, sia da ciò che una certa immagine del mondo riconosce valere, in un determinato periodo storico, come ipotesi e strategia di verifica:

«E se fosse soltanto la matematica a determinare il carattere di quello che tu chiami 'fatto'?!»
«È interessante sapere *quante* vibrazioni ha questa nota». Ma è stata la matematica a insegnarti questa domanda. Essa ti ha insegnato a vedere questo genere di fatti.

¹³⁶ E d'altronde nulla esclude che la matematica possa non essere riconosciuta come «oggettiva» in alcune ipotetiche immagini del mondo nelle quali, ad esempio, sia possibile credere che durante i calcoli le cifre numeriche cambino inavvertitamente o che la memoria possa ingannarci sui risultati ottenuti. Anche il procedere matematico, infatti, come qualsiasi attività che si dà come prassi all'interno di un determinato corpo sociale, riceve le sue condizioni di possibilità dall'insieme di tutte quelle asserzioni del senso comune che escludono l'evenienza dei fenomeni citati e, pertanto, la possibilità che l'inchiostro possa ad esempio dileguarsi d'improvviso o che la memoria possa fallire. Se pertanto la sicurezza del matematico riposa sull'evidenza di fatti indubitabilmente certi, quali, per attenersi agli esempi citati, l'attendibilità della nostra costituzione fisica o la relativa stabilità degli eventi del mondo esterno, lo si deve non a una sorta di proprietà intrinseca dei suoi elementi, ma allo sfondo delle asserzioni empiriche e grammaticali che sono accettate da tutte quelle comunità di vita che riconoscono come valide le caratteristiche dei suoi procedimenti.

¹³⁷ Negli esempi wittgensteiniani sulla matematica non di rado appaiono collegamenti tra i modelli che descrivono le nostre procedure aritmetiche (ad esempio, lo svolgimento di una serie numerica o il saper contare i numeri in un certo modo, che è poi identificabile con il «nostro»: «Nel contare non esprimiamo alcuna opinione: che 25 segua a 24 non è una faccenda di opinione né di intuizione»; LFM: p. 193), e i modelli che sono alla base dell'uso dei procedimenti linguistici. L'affinità tra queste due maniere di procedere viene in particolare riscontrata nelle circostanze in cui riusciamo a seguire, senza ulteriore indicazione o spiegazione, una regola in un certo gioco del linguaggio (o nel modo attraverso cui siamo in grado di reiterare correttamente un'identica procedura in un contesto d'applicazione diverso). L'impressione che si riceve, come del resto sembra essere suggerito da Wittgenstein in più luoghi testuali (ad esempio in BGM: I, §164), è che la matematica possa costituire un modello di certezza estendibile a tutte le prassi verbali e in generale a tutte le pratiche che sostanziano una forma di vita. Questo non tanto per l'oggettività con cui i suoi risultati balzano agli occhi, i quali, come di è detto, dipendono da ciò che essa decide di considerare come criterio di oggettività e correttezza, quanto per la messa in rilievo di quel modo di agire certo e istintivo che è ascrivibile anche a prassi descrivibili in termini non esclusivamente naturali (come ad esempio il dare ordini o il seguire una regola).

La matematica – voglio dire – non si limita a insegnarti la risposta a una domanda, ma ti insegna un intero gioco linguistico, con domande e risposte» (BGM: V, §15).

Il «fatto» quindi che vi siano uomini appartenenti a gruppi sociali che non eseguono i calcoli nel modo in cui noi «normalmente» li eseguiamo, o che esistano civiltà che rifiutano di applicare per i loro ragionamenti gli schemi logici a cui noi siamo abituati, non legittima l'ipotesi che i primi siano incapaci di pervenire, con strumenti e metodologie diverse, ai risultati cui noi perveniamo per mezzo delle nostre operazioni, ma che al contrario fra noi e loro vi è una distanza che può essere colmata solo attraverso un confronto adeguato delle credenze e dei concetti, per mezzo ovvero dell'individuazione di quegli «anelli intermedi» di congiunzione (BFGB: p. 29) che fanno sì che delle usanze alternative non appaiono come «sbagliate» ma semplicemente «differenti». Che alcuni uomini ritengano che i pianeti dell'universo siano della divinità mitologiche o che la danza della pioggia possa causare il verificarsi di future precipitazioni (cfr. BFGB: p. 33) non significa che fra le nostre e le rappresentazioni di altre culture corra una separazione che può essere eliminata con i criteri dell'evoluzione e del progresso (cfr. BFGB: pp. 37-38) – come ad esempio sostiene Frazer nelle sue disamine dei rituali religiosi antichi – ma che di esse occorre restituire un quadro organico più ampio, capace di risaltarne le analogie e le differenze, i punti di parziale coincidenza e le diversità semantiche.

«Voglio dire: un'educazione completamente diversa dalla nostra potrebbe anche essere il fondamento di concetti completamente diversi».

«Infatti, qui la vita scorrerebbe in modo diverso – Quello che interessa a noi, non interesserebbe a loro. Concetti diversi qui non sarebbero più inimmaginabili. Sì, soltanto così è possibile immaginare concetti *sostanzialmente* diversi» (Z: §§387-388).

Allo stesso modo, quando dinanzi all'applicazione di una formula matematica che prescrive di aggiungere «+2» a ciascun numero di una serie, il discente, – che può essere tanto uno scolaro quanto un membro di una tribù con schemi d'esecuzione alternativi, – inizia a sommare «+4» in luogo di proseguire la serie come ha sempre fatto fino a quel momento, non occorre *necessariamente* ritenere che si è di fronte a un uso errato o contraddittorio dell'addizione la quale, ad esempio, possa farci sospettare del corretto apprendimento della regola da parte dello scolaro o del suo grado di attenzione, ma a un'applicazione che può essere resa compatibile con altre interpretazioni altrettanto

possibili. L'improvviso divergere dello scolaro mette cioè in luce che vi sono circostanze in cui la comprensione del carattere arbitrario delle regole si trova subordinato alla capacità di proiettare i nostri concetti sui concetti impiegati da civiltà diverse (siano essere immaginarie che reali) e che, quindi, a volte, in luogo di cercare il tratto invariante e comune alle società che sommano i numeri in un determinato modo, o che giocano i giochi linguistici alla «nostra» maniera, appare più opportuno sforzarsi di cercare il groviglio delle connessioni che intercorrono tra usi e tradizioni anche molto distanti.

Per cercare di mettere in rilievo il carattere relazionale delle forme di vita, Wittgenstein ci invita a svolgere vari esperimenti. Essi vanno dal citato esempio dello scolaro (su cui ci soffermeremo con più attenzione nel capitolo che segue a proposito dell'analisi di Kripke), ai più inusuali usi e costumi di culture «immaginarie» affette da particolari deficit sensitivi – quali, per citarne alcuni, la sordità (Z: §371), l'acromatopsia (BdF: I, §13), l'incapacità di sognare (Z: §530) – che misurano i loro oggetti con dei «regoli elastici» (BGM: I, §5) o che stabiliscono il prezzo della legna sulla base della larghezza delle pile (BGM: I, §§142-149).

Tralasciando i primi esempi e concentrandoci sugli ultimi due, Wittgenstein scrive che nel primo di questi casi, anche nella circostanza in cui la misura di un oggetto dovesse risultare identica alla misura effettuata con un regolo rigido, e quindi non vi fosse alcuna differenza tra i risultati ottenuti con i nostri strumenti di misurazione e i risultati conseguiti con dispositivi differenti, non potremmo trovarci di fronte a un comportamento che potrebbe essere definito propriamente «il misurare», ma dinanzi a un uso «affine» di tale concetto che, in determinati contesti, quando cioè i nostri risultati collimano, potrebbe coincidere con ciò che saremmo disposti a chiamare «misura» e in altri, quando ovvero divergono, potrebbe riprodurre comportamenti completamente diversi da quelli a cui siamo abituati nei nostri usali processi di misurazione.

«Come entreremmo in conflitto con la verità se i nostri regoli fossero fatti di una gomma molto elastica, anziché di legno o acciaio? – “Bene, non riusciremmo mai a conoscere la vera misura del tavolo”. – Intendi dire che non otterremmo, o non saremmo sicuri di ottenere, la misura che otteniamo con i nostri regoli rigidi. Dalla parte del torto sarebbe certamente *chi*, dopo aver misurato un tavolo col regolo elastico, asserisse che il tavolo è lungo m 1,80 secondo il nostro sistema di misura solito; ma avrebbe ragione se dicesse che il tavolo è lungo m 1,80 secondo il sistema di misura da lui impiegato. – “Ma questo non è affatto misurare!” – È simile al nostro misurare e, in certe circostanze, può servire a ‘scopi pratici’. (In questo modo un negoziante potrebbe trattare clienti diversi in modi differenti).

In circostanze normali diremmo che un regolo, che in seguito a un lieve aumento di temperatura si dilatasse straordinariamente, è *inutilizzabile*; tuttavia potremmo immaginare situazioni in cui fosse auspicabile proprio una cosa del genere. Ciò potrebbe accadere, immagino, nel caso in cui percepissimo a occhio nudo la dilatazione del regolo e attribuissimo la stessa lunghezza a corpi che, situati in luoghi a temperature differenti, avessero la stessa misura per il regolo che ai nostri occhi appare ora più lungo ora più corto. Si può dire, allora: Qui “misurare”, “lunghezza”, “di egual lunghezza” significano qualcosa di diverso da quello che noi chiamiamo così. Qui l’uso di queste parole è diverso da quello che ne facciamo, ma è *affine* a questo; e del resto anche noi usiamo queste parole in molti modi differenti» (BGM: I, §5).

In maniera analoga, dinanzi a un’ipotetica cultura che non quantifica la legna pesandola, ma la calcola misurando il volume dei suoi ciocchi, rifiutando di riconoscere di primo acchito l’erroneità delle loro misure, come ci si sarebbe aspettati se si fosse riscontrato da parte di questa popolazione una falsa credenza su ciò che intende quando usa «impropriamente» i concetti di «quantità», «poca legna» e «molta legna», Wittgenstein si limita a constatare che non è affatto inammissibile immaginare, da un punto di vista logico, l’esistenza di «sistemi di pagamento completamente diversi dal nostro» o ritenere che esistano strategie di compravendita altrettanto legittime. In questo secondo scenario, quindi, più che richiamare l’attenzione sull’«affinità» tra concetti di misura *differenti*, o sulla possibilità di avere culture in possesso di concetti e usi alternativi, Wittgenstein si focalizza sulla possibile intraducibilità dei nostri usi linguistici e sulle evidenti difficoltà connesse al riconoscimento della natura epistemica o concettuale dei nostri disaccordi:

«C’è gente che vende che accumula e vende la legna a ciocchi; si misurano le cataste con un regolo; si moltiplicano tra loro le misure della lunghezza, della larghezza e dell’altezza delle cataste, e il risultato della moltiplicazione rappresenta il numero di lire che si devono dare e chiedere. La gente non sa “perché” si faccia così; semplicemente si limita a far così: si fa così. – Forse che questa gente non calcola?» (BGM: I, §142).

«Quella gente, – diremmo – vende la legna a metri cubi – Ma ha ragione a far così? Non sarebbe più giusto venderla a peso – oppure tenendo conto del tempo che si è impiegato per abbattere gli alberi – o della fatiche che ha richiesto l’abbatterli, calcolata in base all’età e alla forza del boscaiolo? E perché non dovrebbe cederla a un prezzo che non tenga conto di nessuna di queste cose? Ogni compratore paga sempre allo stesso prezzo, per quanta ne acquisti (per esempio, si è trovato che così è ancora possibile vivere). E ci sarebbe qualcosa in contrario se la legna si regalasse, semplicemente?» (BGM: I, §147).

«Bene, ma se quella gente disponesse la legna in cataste di altezza qualsiasi, ma sempre diversa, e la vendesse a un prezzo proporzionale alla superficie delle cataste?

E che cosa diremmo se giustificassero questo fatto con le seguenti parole: “Ma certo, chi compera più legna deve anche pagare di più?”»

«Ora, in che modo potrei mostrare loro che – come direi – chi compera una catasta di superficie maggiore in realtà non compera un quantità maggiore di legna? – Per esempio, potrei prendere quella che secondo il loro modo di vedere è una piccola catasta e trasformarla in una “più grande”, dando ai ciocchi una nuova disposizione. Questo *potrebbe* convincerli – ma forse direbbero: “Sì, ora è molta legna, e costa di più” – e tutto finirebbe qui. – In questo caso diremmo: semplicemente, con le espressioni “molta legna” e “poca legna” questa gente non intende la stessa cosa che intendiamo noi; e ha un sistema di pagamento completamente diverso dal nostro» (BGM: §§ 148-149).

Sebbene quindi il problema della identificazione delle somiglianze semantiche sia un problema comune ai due casi, è di certo nel secondo che la questione della traducibilità trova maggiore forza espressiva. Nell'esempio dei venditori di legna infatti, a differenza che per le civiltà che effettuano le misure con regoli elastici, e per le quali, come si è detto, l'impiego di strumenti «difformi» dipende da un disaccordo su ciò che può essere definita, dal nostro punto di vista, un'«unità di misura», il problema sembra abbracciare una questione più ampia della semplice discordanza terminologica e riguardare oltre che i criteri di applicazione normativa dei concetti, anche l'indecidibilità del nostro atteggiamento epistemologico di interpreti. Questa difficoltà sembra in parte essere causata anche dall'abbandono da parte di Wittgenstein dell'impostazione *tractariana* del significato la quale, come si è detto, fa sì che ciascuna proposizione del linguaggio cessi di significare «di suo pugno» (TB: 5.11.14) i fatti del mondo esterno per ricevere la propria espressività dai rapporti che intrattiene con gli schemi d'esperienza di un certo gruppo sociale o forma di vita («Alle parole dà senso la prassi»; BdF: III, §317). Lo scopo della ricerca *post-tractariana* è infatti quello di mirare alla dissoluzione di ogni rappresentazione rigida o univoca dei *modus operandi* proposizionali legati al rispecchiamento di un preciso stato di cose, e non quello di stabilire l'isomorfismo tra linguaggio e mondo («La proposizione è un'immagine della realtà: Infatti io conosco la situazione da essa rappresentata se comprendo la proposizione» TLP: §4.021). La rimozione dell'immagine ideale del significato fa sì che per ogni elemento del linguaggio sia possibile pensare usi e applicazioni molteplici dei loro schemi normativi, tale da lasciar credere che non per forza

le azioni di una forma di vita siano legate a uno scopo preciso, quale negli anni di TLP era il denotare oggetti o fatti, ma a un tratto più sfumato e per certi versi vago del significare, che è strettamente intrecciato ai nostri stessi processi di interpretazione («possiamo vedere l'illustrazione [di un'immagine o rappresentazione] ora come una cosa, ora come un'altra. Dunque la interpretiamo; e la *vediamo* come l'*interpretiamo*»; PU: II, p. 256). Quando pertanto Wittgenstein ci invita a immaginare una cultura che misura la quantità della legna con criteri di cui noi stentiamo a riconoscere il senso, o per i quali facciamo fatica a giudicarne la *ratio*, occorre tenere a mente che non si è di fronte a una incomprendimento della logica del linguaggio, o a un'ignoranza del corretto modo di applicare le nostre immagini al mondo, ma in una circostanza grammaticalmente indeterminata in cui ci è impossibile appellarci a quel criterio logico di correttezza che avrebbe potuto venirci in soccorso, qualora avessimo adottato la prospettiva filosofica della sua prima opera per qualificare le nostre (o le loro) applicazioni come errate o corrette. Infatti, una volta identificato il significato di ciascuna proposizione con il suo impiego, non vi è più alcun fatto o prototipo semantico che ci possa consentire di distinguere tra l'esecuzione di una regola e la sua descrizione, l'attuazione di pratiche epistemiche e l'impiego di concetti affini. Nulla cioè sarebbe più in grado di segnalarci dinanzi a che tipo di divergenza ci troveremmo quando di fronte a procedure operazionali (che noi giudichiamo) stravaganti o difformi, perché insolite al nostro sguardo o irriconoscibili ai processi conoscitivi della nostra cultura, inizieremmo a domandarci se ciò che vediamo debba essere considerato una divergenza nelle opinioni o nei concetti, una difformità nelle credenze o negli schemi interpretativi. Saremmo, piuttosto, portati a riconoscere la presenza di una indecidibilità insolubile dei nostri moduli di traduzione, la quale ci costringerebbe a valutare tutta una serie di strategie e di ipotesi per tentare di individuare uno sfondo comune di confronto in cui sia possibile, ad esempio, trovare somiglianze tra concetti, o linee di continuità tra oggetti e termini riferiti con identici nomi in prassi inconfondibili (cfr. BFGB: p. 39). Di conseguenza, anche nel caso in cui l'applicazione normativa di alcune espressioni dovesse essere identica alla nostra e, quindi, la divergenza fosse attribuibile a un banale errore da parte delle civiltà che vendono la legna sulla base dello spazio occupato, ciò che potremmo fare sarebbe convincere i suddetti venditori della falsità delle loro pratiche epistemiche persuadendoli, ad esempio, della uguaglianza che corre tra il prezzo di alcune assi di legno poste l'una sull'altra e il prezzo delle stesse disposte su una superficie più ampia, tra i ciocchi accumulati in una catasta e i ciocchi distesi l'uno accanto all'altro. Non si darebbe cioè, per noi, alcuna alternativa che non sia quella di invitarli a rettificare le loro procedure

sulla base delle nostre e a modificare i loro parametri di correttezza alla luce di ciò che noi riteniamo essere corretto o sbagliato.

Qualora invece dovessimo fallire in tale tentativo, perché indotti da alcune circostanze a riconoscere che vi è una sostanziale diversità tra l'uso dei nostri e dei loro termini (ad esempio perché le espressioni «maggiore» e «minore» potrebbero avere per loro un significato esclusivamente spaziale, o riferirsi a modi a noi ignoti di regolare le compravendite), saremmo costretti a rivedere i nostri stessi processi di traduzione per poi tentare, in un secondo momento, di individuare il maggior numero possibile di somiglianze tra i nostri concetti di quantità e le loro espressioni di «molta legna» e «poca legna». Cercheremmo cioè di *costruire* quella che Wittgenstein chiama in più di un'occasione una «rappresentazione perspicua» («*übersichtliche Darstellung*»; PU: §122; BFGB: p. 29; BT: VII, §26; XII, §7) del significato, ovvero un quadro esemplificativo dei molteplici usi affini di una parola, capaci di tenere insieme, in un'unica immagine, e le modalità con cui essi si trovano radicati nelle forme di vita degli interpreti e le forme attuative con cui prendono parte alle attività delle civiltà interpretate. («Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose. (Una sorta di visione del mondo che a quanto pare è tipica del nostro tempo [Spengler])»); BT: XII, §7)¹³⁸.

¹³⁸ Faccio notare che la citazione è presente con parole simili anche in PU (§122), con la differenza che nella parentesi finale oltre a mancare l'esplicito riferimento a Spengler è assente anche la connotazione assertiva che contraddistingue la nota citata. Wittgenstein, infatti, in luogo di affermare che la rappresentazione perspicua è paragonabile alla visione spengleriana delle civiltà storiche, si chiede: «È, questa, una “visione del mondo”?» (PU: §122), quasi arretrando rispetto all'idea di trovare nelle tesi di Spengler un modello per analizzare e confrontare i fenomeni linguistici. Questo tuttavia, non significa che Wittgenstein ai tempi di BT fosse un sostenitore acritico delle tesi del filosofo tedesco. Anzi, in una nota di poco antecedente, egli attacca duramente l'impostazione del metodo morfologico ponendo in rilievo l'errore da parte di Goethe di confondere l'oggetto con lo strumento della ricerca, la cosa indagata (in tal caso una certa prassi in una forma di vita) con il mezzo che consente di identificare le affinità e le differenze a partire da una certa rete di somiglianze (l'«*Urphänomen*»; cfr. PU: §654): «Spengler si capirebbe meglio se dicesse: paragono i differenti periodi culturali alla vita delle famiglie; al loro interno c'è una somiglianza di famiglia, ma c'è una somiglianza anche tra i membri di famiglie differenti; la somiglianza di famiglia si differenzia così e così dall'altra somiglianza, ecc.. Voglio dire: ci devono indicare il termine di paragone, l'oggetto da cui è attinto questo tipo di riflessione, altrimenti nella discussione si infiltrano sempre delle considerazioni illegittime. Infatti qui viene asserito dell'oggetto della trattazione tutto ciò che vale per il prototipo e si afferma che “dovrebbe sempre...”. Ebbene, ciò deriva dal fatto che nella trattazione si vuole fornire un supporto alle note caratteristiche del prototipo. Ma poiché si confondono prototipo e oggetto, si deve attribuire dogmaticamente all'oggetto ciò che può caratterizzare soltanto il prototipo. D'altro lato si crede che la trattazione sia priva proprio della/non abbia la/ generalità che le si vuole conferire, qualora sia adatta effettivamente soltanto per quel singolo caso particolare. Ma il prototipo deve essere addotto proprio in quanto tale, affinché caratterizzi l'intera trattazione, affinché ne determini la forma. Perché il prototipo sta in cima ed è valido in generale in quanto determina la forma della trattazione, e non in quanto si asserisce degli oggetti della trattazione tutto ciò che vale soltanto per il prototipo»; (BT: VII, §26). Sul tema del rapporto tra rappresentazione perspicua e metodo morfologico in Spengler e in Wittgenstein si veda Andronico (1997; 1998: pp. 97-207).

Provando quindi a immaginare che tipo di traduzione sarebbe possibile effettuare tra le parole che esprimono la «quantità» e la «vendibilità» nelle diverse formazioni sociali, si andrebbe alla ricerca di tutta una serie di «*membri intermedi*» (*Zwischenglieder*; *ibidem*; cfr. Goethe 1823: p. 128¹³⁹), capaci di congiungere in una «visione sinottica» (PB: §1g) l'impiego di un medesimo concetto in contesti tra loro imparagonabili, sì da farci comprendere che il loro uso è profondamente differente in alcuni casi, quelli che hanno a che fare con la vendita della legna, e compatibile in altri (i casi in cui ad esempio è in gioco la formulazione di analoghi giudizi di quantità riferiti a una certa classe di oggetti: tavoli, sedie, libri, ecc.); che cioè vi sono circostanze in cui le proposizioni che esprimono quantità sembrano essere intraducibili, perché riferite a prassi del tutto incompatibili con le nostre e altre invece, in cui il riscontro di un uso convergente di un concetto, in alcune delle pratiche delle comunità messe a confronto (quelle che possono concernere la vendita dei tavoli, delle sedie e dei libri), lascia supporre che l'intraducibilità sia solo parziale e che quindi vi possano essere somiglianze tra famiglie o gruppi di concetti impiegati in applicazioni analoghe. Quello che accadrebbe, in altri termini, – come a ragione ha notato Coliva (2010) – è che le civiltà oggetto di interpretazione potrebbero intendere con l'espressione «c'è più legna» semplicemente «"c'è un'area maggiore di legna"» e che quindi, «dati i loro scopi», si troverebbero «prevedibilmente disposte a pagarla di più» in quanto «ciò [gli] consentirebbe di ricoprire una superficie più estesa» (Coliva 2010: p. 13), ovvero un'area maggiore di legna che non è ricopribile con assi di legno più spesse o con una loro disposizione a cataste. «Infatti – prosegue Coliva (2010):

se per loro l'unica utilità della legna consiste nel ricoprirci superfici, risulta chiaro perché non sciolgano l'ambiguità tra peso della legna e area occupata e, quindi, perché continuino a utilizzare le stesse parole che servono a indicare la quantità di altre sostanze (come il gelato o la farina) che essi misurano a peso, proprio come noi. Non è quindi per niente scontato che il fatto di immaginare una comunità siffatta ci costringa ad ammettere che abbia una pratica epistemica diversa, oppure un diverso concetto di “molto” (e affini). Al massimo tale comunità disporrebbe di un linguaggio in cui, per le ragioni appena spiegate, non è necessario distinguere tra peso e area occupata dalla

¹³⁹ Dopo aver descritto i tratti caratteristici di ciò che noi chiamiamo «esperimento» («Il valore di un esperimento sta soprattutto nel fatto che, [...] poste determinate condizioni e valendosi di uno strumento conosciuto e delle necessaria accortezza, lo si può sempre ripetere ogni volta che concorrano le dovute premesse»; Goethe 1823: p. 128), Goethe scrive: «Ma, per quanto prezioso sia un esperimento isolato, il suo valore vero gli deriva dall'unirlo e collegarlo agli altri. Ora, per unire e collegare due esperimenti che presentino una certa somiglianza, sono necessari più rigore e più attenzione di quanti non se ne impongano, talvolta, anche osservatori acuti. Due fenomeni possono essere affini, ma non quanto sembrerebbe; possiamo credere che due esperimenti derivino l'uno dall'altro, mentre per stabilire fra loro un rapporto naturale occorrerebbe l'esistenza di tutta una catena di *termini intermedi*» (*Ibidem*; corsivo mio).

legna, e in cui le parole “molto” e affini sono usate in giochi linguistici disparati, in modi apparentemente inconciliabili» (*Ibidem*).

In tal senso, nella misura in cui non sembra riscontrabile alcun criterio per misurare la distanza che separa una procedura epistemica da un'altra, l'applicazione non contraddittoria di un concetto da un suo impiego diverso ma altrettanto coerente, il problema dell'alternativa tra divergenza epistemica e divergenza concettuale, esposta in precedenza e appoggiata da alcuni interpreti del pensiero wittgensteiniano (tra cui Marconi 1999), viene a complicarsi non lasciando più spazio alla possibilità di identificare le cause delle difficoltà dei processi di traduzione. Può accadere così che la coerenza dell'uso di un concetto appartenente a una certa forma di vita diverga dalla coerenza che contraddistingue, altrettanto legittimamente, le applicazioni dell'identico concetto in un'altra cultura e che, quindi, non sia più possibile dimostrare se le pratiche analizzate esemplifichino un uso locale o un uso contraddittorio del concetto in oggetto, se riguardino cioè un errore o una diversità terminologica per la quale non si è stati capaci di ideare una serie adeguata di somiglianze linguistiche o, ancora, se la logica che sottintende le prassi che non riusciamo a ritradurre nelle nostre (o in un linguaggio terzo) debba essere considerata incoerente o in conflitto con ciò che noi, in quanto essere umani, riconosciamo come «fatti naturali» della nostra storia¹⁴⁰.

¹⁴⁰ È questa ad esempio la tesi di Stroud (1965). In radicale contrapposizione alla tesi del «convenzionalismo estremo» sostenuto da Dummett (1959), Stroud ritiene che non è legittimo pensare che secondo Wittgenstein ogni asserto tragga la propria necessità dalla «nostra esplicita decisione di trattare tale asserto come inconfutabile» (Dummett 1959: p. 329), né che per le operazioni del calcolare, dell'inferire e del contare possa essere considerato corretto *qualsiasi* risultato si ritiene opportuno conferire a ciascuno di questi processi («in questo caso non diremmo “continuare la successione” e quindi neanche “inferire”»); BGM: I, §116, cit. in Stroud (1965) in Andronico, Penco, Marconi 1988: p. 151). Infatti, prosegue Stroud, anche se non vi è nessun fatto d'esperienza (o comportamentale) che può indurre a seguire la regola in un determinato modo, o ad accettare le conclusioni di una dimostrazione della quale, fino a quel momento, si sono accettati tutti i passaggi intermedi, nulla autorizza a credere che vi siano modi *puramente* arbitrari di trattare i procedimenti logici e che pertanto non sia possibile considerare in assoluto «corretto» il risultato di un calcolo o di una inferenza: «i passi che non si mettono in discussione sono inferenze logiche. Però non è che non siano messe in discussione perché “corrispondono sicuramente alla verità” – o per altre ragioni del genere –, ma piuttosto, proprio questo si chiama “pensare”, “parlare”, “inferire”, “argomentare”» (BGM: I, §155). Ora, poiché non esiste un modo esclusivamente «decisionista» di inferire logicamente («Possono esserci esempi plausibili che mostrano la possibilità di modi di contare, inferire, calcolare, etc. diversi dai nostri e che tuttavia non implicano che il nostro modo di farlo sia esclusivamente il risultato della nostra obbedienza o accettazione di certe convenzioni più o meno arbitrarie»; Stroud (1965) in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 156) né un modalità razionalmente fondata di eseguire procedimenti logici, segue che per mantenere in piedi l'interpretazione convenzionalista della filosofia di Wittgenstein occorre ridimensionare la visione estrema di Dummett con alcuni accorgimenti concettuali che tengono conto oltre che del carattere arbitrario dei nostri procedimenti normativi, anche della storicità che contraddistingue la base biologica umana. Stroud quindi richiama alla mente alcuni passi wittgensteiniani in cui emerge con chiarezza che la possibilità di seguire una regola non risiede nell'arbitrarietà delle decisioni umane, ma nel convergere degli uomini in certi modi di comportarsi, in alcune precise reazioni che fanno sì che una creatura possa essere definita «umana». Si tratta di reazioni che, come si è in parte già detto, non possono essere giustificate o

Ciò che si potrà fare in tali casi sarà di dire che la maniera attraverso cui i nostri concetti si trovano ancorati alla nostra forma di vita non sempre coincide con la modalità attraverso cui esso lo sono negli impieghi terminologici delle altre e che quindi, in determinate circostanze, a dispetto di un'apparente somiglianza, non sarà possibile descrivere suddetta divergenza seguendo i criteri esclusivi della verità e dell'errore, ma avvalendosi di un graduale tentativo di accostamento delle pratiche¹⁴¹ (o di rintracciamento delle affinità concettuali), attraverso ovvero quel tipico metodo di indagine comparativa che Wittgenstein eredita dalle analisi goethiane sugli organismi viventi¹⁴² e che consente di produrre una visione ramificata e orizzontale del senso:

fondate ma che non di meno, una volta che sono state riconosciute da una comunità come paradigmatiche per i suoi impieghi, svolgono il ruolo guida di future applicazioni: «Nel ricercare un “fondamento” alle nostre procedure di calcolo, inferenza, ecc. l'ultimo ricorso può essere soltanto ai “modi in cui facciamo confronti e agiamo”. È tutto ciò cui può arrivare una spiegazione del “fondamento” o della “fonte” della necessità logica» (Stroud 1965 in Andronico, Marconi, Penco 1988: 164). Se quindi non è possibile dare «una giustificazione a questi modo di procedere» (*Ibidem*) – scrive Stroud – «non ne segue che siano traballanti o inaffidabili» ma che per essi non vi è altra via che quella che prescrive di eseguirli senza dubitare, di metterli cioè in atto senza domandarsi quale criterio o ragione ci spinga a usarli nel modo in cui *naturalmente* li usiamo. In tal modo Stroud riesce a tenere insieme le ragioni interpretative del convenzionalismo evidenziate da Dummett con l'esigenza di non privare le regole del loro carattere prescrittivo (la loro normatività è il risultato degli impegni etici e sociali degli individui nei confronti delle loro reazioni naturali).

¹⁴¹ Wittgenstein invita più volte, anche attraverso esempi reali (cfr. BFGB) a misurare la portata dell'estendibilità dei concetti. Nelle sue analisi comparative dei rituali magici descritti da Frazer, mostra come spesso la causa delle nostre reazioni di terrore e sgomento, dinanzi ad alcuni riti particolarmente efferati, sia legata più che alla chiarificazione scientifica della loro origine storica, alla possibilità ovvero di spiegare la loro forma attraverso un'ipotesi storico-antropologica («la spiegazione storica, [...] come ipotesi di sviluppo è solo un modo di raccogliere i dati – della loro sinossi» BFGB: p. 28), al riverbero di uno «spirito comune» (BFGB: p. 49) condiviso da tutti gli umani nello stadio immediato della vita, a prescindere dal loro grado di evoluzione scientifica. I riti che hanno per oggetto l'uccisione del sovrano di una tribù nel fiore degli anni (cfr. BFGB: p. 18) o in cui si celebrano delle usanze connotate da una crudeltà estrema, come quelle che connotano le feste di Beltane descritte da Frazer (cfr. BFGB: pp. 41-48), esibiscono a suo avviso la *connessione* che esiste tra l'immagine di tali cerimonie e i nostri sentimenti interiori, tra il brivido provato dal membro di una tribù sconosciuta e il turbamento che il suo agire genera nella nostra intimità: «Voglio dire: l'aspetto sinistro, profondo non consiste nel fatto che la storia di questa usanza si è svolta così – perché forse non si è svolta così – e neppure nella possibilità o probabilità che si sia svolta così, ma in ciò che mi dà motivo di supporlo. Anzi, da dove mai proviene l'aspetto profondo e sinistro del sacrificio umano? Sono unicamente le sofferenze della vittima a impressionarci? Eppure malattie di ogni genere che comportano altrettante sofferenze non provocano quest'impressione. No, questo carattere profondo e sinistro non si comprende da sé, se conosciamo soltanto la storia dell'azione esterna; siamo *noi* che riproiettiamo questa luce sinistra nell'intimo di noi stessi» (BFGB: pp. 44-45).

¹⁴² Il metodo morfologico di Goethe è probabilmente, insieme quello spengleriano di analisi delle civiltà, il metodo che più ha influito nell'elaborazione dell'indagine di Wittgenstein sui giochi del linguaggio. Tale metodo consente di studiare le serie delle forme naturali (animali e vegetali) dal punto di vista delle loro relazioni contigue, nel *continuum* dinamico delle proprie trasformazioni biologiche, senza tenere conto degli eventuali nessi causali o specificatamente meccanicistici. Alla sua base vi è l'idea che in natura ci sia una legge che impedisce a ciascuna forma di passare da una specie all'altra effettuando salti eccessivamente bruschi o repentini. Secondo la rappresentazione morfologica, infatti, ogni elemento è collocabile e descrivibile solo all'interno della sequenza delle sue possibili metamorfosi, nella serie degli esemplari che ne restituiscono una visione perspicua di tutti i suoi mutamenti realizzabili, e non nella catena i cui termini sono mediati da rapporti causa-effetto. Al principio della *continuità* e dell'*immutabilità relazionale* (cfr. Moiso 1994: p. 22, in Andronico 1998: pp. 141-142) che connette ciascuna trasformazione con un'altra, il metodo morfologico postula inoltre l'esistenza dell'«*Urbild*» (l'«immagine originaria») di tutti gli elementi naturali. Tale modello fu ideato da Goethe, in uno dei suoi soggiorni italiani, per riprodurre, in un numero sempre maggiore di variazioni, gli esemplari di una pianta archetipa (l'*Urpflanze*) che a suo avviso risiedeva nelle diverse

«La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi “vediamo connessioni”. Di qui l’importanza del trovare e dell’inventare membri intermedi» (PU: §122).

5. *Immaginazione e metodo morfologico*

Se tuttavia questa strategia di confronto possa aiutare a riscontrare oggettive somiglianze o parziali sovrapposizioni di tratti e aspetti di una medesima cultura è questione che in Wittgenstein resta irrisolta. Certo è che invece egli sembra avere piena consapevolezza della difficoltà di usare legittimamente i termini «nostro» e «diverso» nelle espressioni incontrate («formazioni concettuali diverse», «concetti diversi»), specie se tali concetti sono impiegati per alludere a palesi contraddizioni derivanti o dall’ammissione della contemporanea alterità e traducibilità di forme di vita in via di principio irrappresentabili, o dal riconoscimento dell’esistenza di un’unica forma di vita che accomuna, al di sotto dei giochi linguistici, tutti i modi di agire linguistici e pre-verbali

ramificazioni di un medesimo organismo o forma biologica. L’*Urpflanze* è, secondo il filosofo tedesco, il fenomeno primo di tutte le possibili piante presenti in natura, l’archetipo originario di ogni forma naturale concepibile ed esistente. Essa non definisce il modello ideale a cui le forme devono ricondursi (sulla scia di quanto avviene ad esempio nella filosofia eidetica platonica), né rappresenta una sorta di principio ontologico esistente in natura e in grado di attivare in maniera autonoma le variazioni menzionate, ma è al contrario un principio ordinatore concreto, uno strumento di classificazione pratico e locale, capace di fornire sia i criteri per ordinare in sequenza le diverse variazioni fenomeniche del modello primo delle forme, sia uno sguardo per studiare la natura da un punto di vista più ampio e comprensivo. Se si tiene conto di quest’ultimo aspetto non è difficile riscontrare le affinità che sussistono tra la metodologia goethiana di confronto dei fenomeni naturali e gli studi sulle somiglianze linguistiche condotti da Wittgenstein. In entrambi i casi, infatti, come a ragione sottolinea Andronico (1998), ci troviamo di fronte a un’analisi comparata degli elementi (siano essi linguistici o naturali), in cui «la dicotomia profondità/superficie» (Andronico 1998: p. 178) è abolita e in cui pertanto la ricerca dell’essenza del significato è sostituita dalla descrizione dei fenomeni verbali esposti alla vista. «Come all’occhio del morfologo i contorni che identificano una forma stanno solo per se stessi, così per il logico le regole dei giochi; esse non portano a espressione qualcosa di nascosto che andrebbe scoperto, ma giacciono in superficie, sono lì sotto i nostri occhi» (Andronico 1998, p. 179). Ma il riferimento più diretto al metodo goethiano (e spengleriano) si trova in un passo di PU in cui, nuovamente, Wittgenstein invita il lettore a considerare il linguaggio come qualcosa che deve essere giocato e agito, e non spiegato (o fondato): «Il nostro errore consiste nel cercare una spiegazione dove invece dovremmo vedere questo fatto come un “fenomeno originario” (*Urphänomen*). Cioè, dove invece dovremmo dire: *si gioca questo gioco linguistico*» (PU: §654). In questo passaggio, Wittgenstein sottolinea il lato gratuito del linguaggio, il suo essere svincolato da ragioni prettamente pratiche o utilitaristiche. («non è uno strumento della comunicazione nel senso in cui lo sono, per esempio, il telefono [...] o la bocca che rende possibile la fonazione»; Andronico 1998: p. 187). Egli quindi oltre a evidenziare la funzione prettamente metodologica dell’*Urphänomen*, ribadisce la centralità anche di un altro aspetto analizzato in precedenza e riguardante proprio quel dato primo del linguaggio che a suo avviso è ravvisabile nell’*incipit* faustiano («in principio era l’azione»). Quella di Wittgenstein è dunque una visione duplice dell’*Urphänomen* goethiano-spengleriano: da una parte, come si è detto, esso esprime un modello di ordine e classificazione dinamica delle forme naturali: è cioè uno strumento euristico nelle mani dello studioso degli organismi viventi; dall’altra, rappresenta lo sfondo primo di ogni gioco linguistico realizzabile, quel dato pragmatico ineducabile che non può essere descritto o giustificato non tanto per un’assenza di risorse cognitive o concettuali (o per il rispetto di una prescrizione etica), quanto per il suo essere tutt’uno con il nostro agire, per la gratuità con cui prima di ogni pensiero o deduzione logica consente di fare la prima mossa nell’orizzonte indicibile delle forme di vita umane.

degli individui. Infatti, come si legge in alcune delle riflessioni più lucide sui concetti di colore che possono essere estese anche per i casi qui analizzati:

«Se costoro hanno davvero un concetto diverso dal mio si deve vedere in questo: che non riesco a raccapezzarmi del tutto nell'uso che fanno delle parole» (BdF: III, §123; corsivo mio).

Applicando questa riflessione ai venditori di legna, si potrebbe dire quindi che se «costoro» possedessero un concetto di quantità o di vendibilità *radicalmente* diverso dal nostro non riusciremmo in alcun modo a comprendere che tipo di attività starebbero svolgendo quando nel misurare la superficie occupata della legna essi farebbero seguire tutta una serie di operazioni come il consegnare i tronchi, lo scambiare denaro, lo stringere accordi, il consegnare il legname ecc., che generalmente definiamo «il vendere la legna». Ci troveremmo piuttosto di fronte alla difficoltà di non riuscire a far collimare i nostri modi di vivere con i modi attraverso cui altre culture vivono e organizzano le proprie esperienze, a qualcosa come un sentimento di estraniamento e disorientamento che potrebbe indurci a desistere dalla nostra impresa di traduzione o, in alcuni casi, a riconoscere l'insensatezza dell'operazione stessa del tradurre. Non sapremmo infatti in che modo interpretare quegli atteggiamenti se non come illogici o artificiali, involuti o primitivi (cfr. BFGB), restando del tutto spaesati circa i modi attraverso cui essi riproducono prassi che in un primo momento ritenevamo a noi più vicine.

Ma d'altro canto Wittgenstein, quasi contraddicendosi nuovamente, sembra concedere qualcosa in più alle nostre facoltà interpretative quando limitando il portato di diversità dei nostri concetti ai soli casi in cui possono venire rappresentati come tali, alle circostanze ovvero in cui possono venire etichettati come «diversi», invita il lettore a verificare se essi non rappresentino che modi alternativi di nominare un medesimo oggetto con parole differenti, strategie ugualmente valide per riferirsi a medesime categorizzazioni con linguaggi solo in apparenza inconfrontabili:

«"Queste persone chiamano questa cosa (poniamo un marrone) verde che dà sul rosso?" Allora non sarebbe appunto soltanto una parola diversa per qualcosa, per cui ho una parola anch'io?» (*Ibidem*).

Pertanto, anche se è possibile immaginare forme di vita che adottano convenzioni terminologiche sui colori, sui sistemi di misura e sulle pratiche economiche difformi dalle nostre, per le quali, come si è detto, non si dà alcun criterio per stabilire quale sia

l'atteggiamento che un interprete sarebbe tenuto a rispettare (non saprebbe infatti se considerare suddetta divergenza come un errore nei sistemi di misura o come una rappresentazione concettuale diversa da quella implicita nelle nostre procedure ordinarie), non appare del tutto insensato postulare, di contro a quanto affermato da Wittgenstein in altre sue osservazioni sull'alterità (cfr. PU: §32; PU: II, p. 292), l'esistenza di un terreno di confronto a partire dal quale misurare la differenza e il grado di somiglianza tra le prassi; non sarebbe cioè del tutto fuorviante ritenere che tra le esigenze dei processi di significazione sia implicita anche la loro traducibilità in un linguaggio che è capace di tenere insieme, attraverso una serie di nessi e legami, il complesso delle parole su cui si è riscontrato un uso divergente.

Il richiamo al metodo morfologico goethiano per la costruzione di una successione di termini imparentati da somiglianze di famiglia sembra in tal senso rappresentare un'ottima soluzione. Esso infatti ci consente di spiegare per quale ragione, dinanzi all'uso (anche molto) divergente di medesimi concetti, siamo ancora in grado non solo di riconoscerli in quanto tali, vale a dire nella loro diversità, ma anche di identificare gli eventuali elementi di somiglianza e familiarità che li rendono comprensibili ai nostri stessi occhi di interpreti:

«"Non ci si potrebbe immaginare che certi uomini avessero una geometria dei colori diversa dalla nostra?" – Cioè, naturalmente: non si possono immaginare uomini che abbiano concetti di colori diversi dai nostri? E questo vuol dire, a sua volta: non ci si può immaginare che certi uomini non abbiano i nostri concetti di colore e *abbiano* invece concetti imparentati con i nostri concetti di colore in maniera tale che vorremmo ancora chiamarli "concetti di colore"?)» (BdF: §154).

Del resto se le circostanze in cui fossimo in grado di effettuare suddetti confronti venissero meno, se cioè non si desse occasione di trovare degli elementi intermedi tra gli usi divergenti di un medesimo termine, non potremmo propriamente disporre di alcun concetto o accordo su ciò che saremmo disposti a chiamare «colore», con la conseguenza che il medesimo concetto di «colore» si troverebbe a venir revocato dal linguaggio:

«Se in generale gli uomini non concordassero sui colori delle cose, se i casi indeterminati non fossero eccezioni, il nostro concetto di colore non potrebbe esistere. No: – il nostro concetto di colore non esisterebbe» (Z: §351)

La possibilità di concepire concetti «altri» di colore sembra dunque risiedere nella postulazione logica del carattere confrontabile delle differenze, nell'ascrizione di tratti di

parziale traducibilità alle pratiche che qualificano le forme di vita. Wittgenstein ritiene che la comprensione del significato di un'usanza giaccia esclusivamente nella facoltà di produrre rappresentazioni perspicue, nel saper cioè tracciare una linea di continuità tra le parti che connettono in una serie analogico-differenziale le fisionomie delle prassi e le parti che identificano gli usi e i costumi di culture che intrattengono con le nostre rapporti di somiglianza. Il suo è in altri termini lo sforzo di tenere insieme la possibilità di rapportarsi a civiltà dagli impieghi concettuali differenti con l'esigenza di non trasformare le nostre traduzioni in schemi di colonizzazione antropologica; di avere accesso alle regole che disciplinano le condotte di culture straniere senza modificare o rendere opache le norme su cui si erigono le immagini e le forme di vita di categorizzazioni esperienziali alternative¹⁴³.

¹⁴³ D'altro canto se non si accettasse il rischio di perdere una «parte» del significato di una parola nel processo di traduzione, si finirebbe col rinunciare a qualsiasi tentativo di confronto e comunicazione tra culture. Infatti, se è vero che l'abbandono di molti (se non di tutti i) nostri concetti e giudizi è condizione necessaria per la comprensione di formazioni concettuali alternative, lo è altrettanto il fatto che il loro completo rifiuto finirebbe con il rendere impossibile lo stesso procedimento di confronto. «Quanto più riusciamo a proiettarci in tale mondo, tanto meno ci rimane dei termini in cui potremmo trovarlo comprensibile» (Stroud 1965 in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 159). Per queste ragioni, alcuni interpreti (ad esempio Stroud 1965, Coliva 2010, Morawetz 1978) hanno insistito nel ribadire che gli esempi chiamati in causa da Wittgenstein non servono tanto a evidenziare il nostro potere di immaginare, nel dettaglio, concetti realmente alternativi ai nostri, ma a porre in evidenza la loro casualità, il fatto ovvero che se fosse possibile, in linea di principio, immaginarne di diversi, saremmo in grado di comprenderli (sebbene limitatamente; cfr. PU: II, p. 299). Stroud (1965) inoltre osserva che la chiarezza degli esempi wittgensteiniani svanisce laddove si tenta di studiare che tipo di relazione essi possono intrattenere con tutta un'altra serie di pratiche e di usi linguistici a noi incomparabilmente distanti. Egli osserva che la concepibilità delle forme di vita immaginate da Wittgenstein regge solo nella misura in cui sono considerate isolatamente e non anche nel complesso delle azioni che a esse sono legate e che possono venire immaginate per mezzo della nostra capacità di proiettarci in esse: «Pensiamo di poterli capire e accettare [gli esempi wittgensteiniani] come rappresentazioni di vere alternative perché le conseguenze non immediate del contare, calcolare, ect. in [...] modi devianti non sono messe esplicitamente in luce. Quando cerchiamo di determinare le implicazioni a largo raggio di comportamenti così coerenti e generalizzati, la nostra comprensione di queste pretese possibilità svanisce» (Stroud 1965 in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 158). È difficile capire esattamente cosa intende Stroud, in questo passaggio. Egli infatti sembra alludere a una nostra (sua?) incapacità di immaginare l'insieme delle conseguenze che deriverebbe dall'ammettere la plausibilità di forme di vita wittgensteiniane alternative (farebbe in altri termini riferimento a un limite delle nostre facoltà immaginative); ma letta in un altro modo, la stessa affermazione sembra riferirsi a una sorta di confine semantico implicito nel linguaggio che impedirebbe, per sua essenza, o meglio per il legame che intrattiene con ciò che gli individui riconoscono come naturale, la possibilità di immaginare l'applicazione di regole e concetti in modo difforme dall'ordinario (cfr. anche Phillips 1977; Gier 1981). «L'unico senso che è stato dato all'affermazione che "qualcuno potrebbe rispondere come un essere razionale e tuttavia non giocare il nostro gioco" [BGM: I, §115] è che avrebbero potuto esistere esseri diversi da noi, che gli abitanti della Terra avrebbero potuto giungere a pensare e a comportarsi in modi diversi da quelli attuali. Ma questo non implica che quando ci sono date le istruzioni "Aggiungi 2", siamo liberi di mettere dopo "1000" qualunque cosa ci vada di mettere o che è la nostra decisione di mettere "1002" a farne il passo corretto» (Stroud 1965 in Andronico, Marconi, Penco 1988: p. 159; cfr. anche Cap. 3: § 1.2). Pertanto, Stroud ribadisce che, al netto dei nostri tentativi di spersonalizzazione culturale, l'intento di Wittgenstein è solo quello di mostrare la possibilità logica di questa alternativa e non anche il suo specifico contenuto empirico: il fatto che in linea di principio, per via della contingenza della nostra storia naturale e non di decisioni arbitrarie, è possibile immaginare rappresentazioni del mondo (e quindi forme di vita) alternative alla nostra (anche se quest'ultima rimane, a suo avviso, l'unica realmente esistente). «Ma noi possiamo comprendere e riconoscere la contingenza di questo fatto, e quindi la possibilità di modi diversi di calcolare, etc., senza per questo comprendere *quali* avrebbero potuto essere *questi* modi diversi. Se è così, allora non ne consegue che quelle regole mediante le quali si sarebbe potuto calcolare, ect. costituiscono un insieme di vere alternative tra le

La possibilità di produrre una tale serie di analogie è pertanto qualcosa che non può essere ricondotta al frutto di una ricerca sull'essenza del significato, né a un dato oggettivo che lasci pensare, ad esempio, all'esistenza di uno sfondo pragmatico condiviso, o a un nucleo parzialmente immutabile di rituali antropologici. A differenza che per le indagini goethiane, volte all'individuazione del prototipo ideale originario delle forme naturali, Wittgenstein non ritiene che per la comprensione delle prassi occorra individuare una forma archetipa di confronto; né che per ritradurre la diversità delle procedure sia necessario fare riferimento a unico modello di paragone. Nelle sue riflessioni sulle forme di vita più volte emerge un'oscillazione tra la natura empirica delle sue ricerche, talvolta accostate a indagini di tipo antropologico (come ad esempio testimonia il seguente passo:

«I selvaggi hanno giochi [o almeno, li chiamano così] per i quali non possiedono regole scritte, né liste di regole. Ora, immaginiamo l'attività di un esploratore che attraversa le terre di questi popoli redigendo liste di regole dei loro giochi. Ciò è del tutto analogo a ciò che fa il filosofo» BT: XII, §17)

e il tratto prettamente possibilista della ricerca grammaticale:

“Filosofia” potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta o invenzione» (PU: §127).

È come se in un certo senso, nella sua rappresentazione dell'alterità si sovrapponevano due esigenze contrastanti: da una parte il dovere di attenersi a quanto la realtà delle condotte umane si limita a mettere dinanzi agli occhi: il fatto ovvero che «noi», in quanto esseri umani, «agiamo così» e non possiamo che agire «così»; dall'altra l'esigenza di rinunciare a intravedere in questo fatto una spiegazione o un modello di correttezza universale applicabile a tutte le forme di vita umane. Come si è infatti detto in precedenza, a proposito della possibilità di distinguere due possibili declinazioni del termine «natura», nell'interpretazione wittgensteiniana non vi sono solo modelli di esecuzione normativa strettamente imparentati con i fatti antropologici di base (le regole matematiche, le

quali potremmo ancora scegliere, o tra le quali avremmo potuto scegliere. [...] comprendere la regola nel modo in cui noi la comprendiamo dipende da cose quali trovare naturale continuare con “1002” subito dopo “1000” [la successione dei numeri “n+2”]. Il fatto che qui compiamo tale passo è un fatto contingente, ma non è il risultato di una decisione; non è una convenzione alla quale esistano alternative che potremmo scegliere. E lo stesso fatto che noi condividiamo tali “giudizi” (quali che possano essere) è anch'esso un fatto contingente, ma senza questo accordo la comprensione di regole sarebbe impossibile» (Stroud 1965 in Andronico, Marconi, Penco 1988: pp. 159, 161; corsivi miei).

ostensioni, le deduzioni logiche, ecc.), ma anche schemi di esecuzione che si riproducono in maniera altrettanto istintiva nelle prassi di una determinata comunità, modelli di riproduzione delle norme che sono legati alle contingenze delle interpretazioni e delle trasformazioni di istituti e modi di agire collettivi. «Naturali» sono in altri termini non solo quei comportamenti che si manifestano in uno stadio primitivo dell'umanità, prima ovvero di qualsiasi processo di civilizzazione e simbolizzazione normativa, ma anche tutte quelle condotte che si riproducono in maniera immediata nelle pratiche di comunità sociali, in tutti quei modi di agire che si manifestano con logiche differenti in gesti specificatamente umani, quali l'eseguire una successione, il misurare la legna, o il vendere oggetti. È per questa ragione che la posizione di Wittgenstein non consente di trarre conclusioni assiologiche sulle diversità delle forme di vita né di parlare, in un senso che non sia comparativo, di procedure corrette e procedure non corrette. La difficoltà di ritradurre in un linguaggio terzo gli standard di applicazione di un concetto che sembra possedere una molteplicità di somiglianze e affinità con i nostri, consiste nel non sapere esattamente come intendere il contenuto degli esperimenti mentali proposti, nel non saper cioè disambiguare il ruolo che l'immaginazione ricopre in suddette procedure inventive: se il suo scopo è di porci dinanzi a una strategia che vuole mostrare quanto sia precaria e infondata la nostra unica immagine del mondo, quella di noi esseri umani (cfr. Coliva 2010: pp. 22-23; Stroud 1988), o se invece il suo intento è di effettuare un confronto tra le configurazioni delle nostre plurali forme di vita e le prassi istituzionalizzate di culture concretamente esistenti e diverse dalle nostre. Qualora dovessimo ritenere che il primo caso fosse quello maggiormente vicino agli scopi degli esperimenti wittgensteiniani, e che quindi l'uso dell'immaginazione fosse esclusivamente metodologico¹⁴⁴, si dovrebbe dire che il ricorso a suddette immagini sarebbe esclusivamente volto a renderci maggiormente consapevoli di ciò che noi siamo, e che quindi l'obiettivo della ricerca di Wittgenstein consisterebbe nel riportarci sul terreno duro e scabro delle nostre esistenze precarie (si immaginano forme di vita diverse per indirizzare lo sguardo su tutti quegli eventi che ci sono da sempre «sotto gli occhi» [cfr. PU: §129], fatti così straordinariamente ordinari da non essere presi in seria considerazione per via della loro eccessiva banalità, come ad esempio lo sono tutte le asserzioni, le prassi e le procedure che sostanziano le immagini del mondo); qualora, al contrario, l'impiego degli esperimenti fosse esclusivamente di confrontare, su di un piano empirico, la nostra singolare forma di vita con culture reali o delle quali si ignora l'esistenza, occorrerà riconoscere che il ruolo dell'immaginazione non consiste tanto ed

¹⁴⁴ È questa, come si è detto, la posizione di Stroud (1965), Gier (1981), Williams (1974) e Genova (1978).

esclusivamente nel mettere a nudo la struttura grammaticale dei nostri giochi linguistici, ma nel trovare sentieri o immagini ideal-tipiche capaci di creare ponti e connessioni, nessi e collegamenti tra procedure e schemi pragmatici spesso difficilmente comparabili. Se quindi nel primo caso l'effetto è di renderci maggiormente consapevoli dei limiti contingenti delle nostre procedure linguistiche attraverso l'invenzione di forme di vita che ospitano al loro interno usi «fittizi» degli stessi concetti che sono in uso nelle nostre («Nulla è più importante della formazione di concetti fittizi che ci insegnano a capire quelli che già abbiamo; VB: p. 137), nel secondo l'attenzione sembra essere rivolta a illustrare le difficoltà che derivano dal confrontare prassi che se da un lato esibiscono il panorama molteplice delle loro diverse forme linguistico-culturali, dall'altro mettono a dura prova il modo in cui la rappresentazione delle analogie e delle somiglianze può essere realizzata senza compromettere nulla delle identità culturali confrontate, senza cioè fare in modo che la paura di non riuscire a rispettare l'alterità delle altrui forme di vita si traduca in un'assenza di confronto e comunicazione.

A sostegno di un impiego metafisico degli esperimenti wittgensteiniani, potrebbero in tal senso venire evocate tutte le riflessioni in cui il ricorso all'immaginazione viene svolto in funzione terapeutica, quando ovvero ci si vuole liberare dalle immagini fuorvianti depositate nel linguaggio o dalla nostra tendenza «a nutrire il pensiero con un solo tipo di esempi» (PU: §593); casi in cui l'efficacia della cura si esprime nella capacità del pensiero immaginativo di smuovere la staticità dei nostri impieghi verbali, nel suo potere di porre in rilievo la dipendenza assiologica dei nostri concetti dalla mutazione dei sostrati naturali delle nostre reazioni o abitudini condivise:

«"È come se i nostri concetti fossero condizionati da un'incastellatura di dati di fatto". Questo dovrebbe forse voler dire: se immagini certi fatti altrimenti, se li scrivi altrimenti da come sono, allora non può più immaginare l'applicazione di certi concetti, perché nelle nuove circostanze le regole della loro applicazione non hanno nulla di analogo. – Quello che dico mette dunque capo a questo: Si dà una legge per tutti gli uomini, e un giurista potrebbe benissimo essere in grado di trarre conseguenze per ciascun caso che gli capitano abitualmente; chiaro, dunque, che la legge ha il suo impiego, un senso. Ciò nonostante, però, la sua validità presuppone ogni sorta di cose; e se l'essere cui il giurista deve applicarla si discosta completamente dagli essere umani soliti, allora la decisione se quest'essere abbia commesso un fatto con intenzioni cattive, diventa, non soltanto difficile ma (semplicemente) impossibile» (Z: §350).

«Voglio dunque dire che certi dati di fatto son favorevoli, o sfavorevoli, alla formazione di concetti? Ed è questo che l'esperienza insegna? È un fatto d'esperienza che gli uomini cambiano i loro concetti, li scambiano, quando imparano a conoscere nuovi fatti: quando, per questo, ciò che prima per loro era importante diventa inessenziale e viceversa. (Si trova, per esempio, che quella che prima era una differenza specifica è, propriamente, soltanto una differenza di grado)»(Z: §352).

«Vorrei che tu dicessi: “Sì, è vero, questo si potrebbe immaginare, questo potrebbe anche accadere!” Ma volevo attirare la tua attenzione sul fatto che sei in grado di immaginare questa cosa? – Volevo mettere quest'immagine davanti ai tuoi occhi, e il tuo riconoscimento di quest'immagine consiste in questo: che tu ora sei propenso a considerare un dato caso in modo diverso: cioè, a confrontarlo con questa serie d'immagini. Ho cambiato il tuo *modo di vedere*» (Z: §461).

Sempre in quest'ambito possono essere fatti rientrare tutti quegli esempi in cui Wittgenstein chiama in causa l'immaginazione per mostrare i limiti grammaticali dei nostri giochi del linguaggio, in tutte quelle circostanze ovvero in cui il ricorso a espressioni come «Non posso immaginarmi il contrario» o «Non posso immaginarmi se fosse diversamente» (BT: III, §1) non «si riferiscono a un'immaginazione difettosa (a un'incapacità quasi fisica di elaborare immagini)» (Andronico 1997: p. 272) ma al fatto che in alcuni casi non è possibile immaginare alternative sensate («Dire che me lo immagino è senza senso»; cfr. BT: III, §§1-9; cfr. anche Andronico 1997: pp. 270-273; 1998: pp. 108-136); casi in cui l'immaginazione è impiegata per illustrare che la possibilità di significare risiede nell'esistenza di un limite all'estensione dei concetti, nella presenza cioè di regole che vietano un certo uso delle parole o degli enunciati. Ma come già a proposito delle proposizioni che compongono le immagini mondo, anche in questo caso giova ricordare che i limiti posti alla facoltà immaginativa non sono fissati una volta per tutte e che proprio per il loro carattere mutevole, legato al fatto che il tracciamento dei suddetti confini non deriva dal rispecchiare presunte datità biologiche immutabili, ma dal ricevere senso dalle modalità storico-sociali con cui di volta in volta gli uomini tracciano il confine tra proposizioni empiriche e proposizioni grammaticali, essi possono essere ridefiniti o cancellati, vuoi per la rimozione di vecchi giochi del linguaggio (o l'introduzione di nuove strategie argomentative), vuoi per l'oblio di pratiche ormai in disuso o l'avvento di fatti di straordinaria importanza scientifica e sociale. In tal senso, è legittimo scorgere in Wittgenstein l'idea che a poter essere immaginato non è tanto

quell'uso che si ritiene abiti fuori dai confini delimitati da una certa forma di vita, fuori cioè da quel carattere di fittizia naturalità con cui una determinata immagine del mondo si riproduce nelle sue prassi, ma l'insieme di tutte quelle pratiche che all'interno del linguaggio consente di realizzare categorizzazioni esperienziali alternative, modi altri per collocare le parole e i gesti in un orizzonte ancora impensato o di là a venire (vedremo che è in tal senso che la divergenza nell'interpretazioni normative consente di rompere la cristallizzazione semantica di tutti quei fasci di pratiche che fissano ad alcuni specifici modelli le condotte sociali degli uomini).

Di contro all'interpretazione monista delle forme di vita, è possibile richiamare invece altre riflessioni che testimoniano l'interesse di Wittgenstein non solo per i caratteri normativi o i limiti logici dei giochi del linguaggio, ma anche per il più concreto dispiego di comportamenti e istituzioni che, a dispetto di apparenti differenze, sembrano condividere tra loro i medesimi concetti. L'esempio più banale di questo impiego empirico dell'immaginazione è dato in un insieme di riflessioni sparse sull'antropologia frazeriana in cui, come si è detto, Wittgenstein, accusa l'antropologo inglese di essere privo di fantasia (BFGB: p. 23) e pertanto incapace di decifrare, con strumenti indipendenti dalla propria cultura (quella scientifica occidentale), condotte che sembrano a prima vista involute o sprovviste di senso logico. Disconoscendo il ruolo dei rituali magici delle popolazioni indigene, Frazer incorre infatti, secondo Wittgenstein, in quell'errore tipico dell'atteggiamento scientifico del suo tempo di identificare modi naturali di agire (ed esprimersi) con rozze ipotesi causali sul mondo. L'interpretazione dell'antropologo inglese commetterebbe, cioè, il grave errore di confondere la natura «immediatamente» pragmatica dei rituali magici con ipotesi sul corso naturale dei fenomeni, identificando lo statuto istintivo di prassi istituzionalizzate con rozze elaborazioni pre-scientifiche del mondo, che nulla hanno a che fare con le esigenze di senso alla base di alcune caratteristiche cerimonie.

«Credo che l'uomo primitivo si contraddistingua perché non agisce in base a opinioni (cfr. invece Frazer). Leggo, fra molti esempi analoghi, di un re della pioggia in Africa cui la gente si rivolge con suppliche quando si avvicina il periodo delle piogge. Ma questo vuol dire che essi in fondo non credono che egli sia in grado di far piovere, perché altrimenti si rivolgerebbero a lui nei periodi secchi dell'anno, quanto la terra è un "deserto arido e bruciato". Se infatti si suppone che abbiano istituito questa carica di "re della pioggia" per mera stupidità, è però chiaro che avevano già sperimentato in precedenza che la pioggia inizia a marzo e allora avrebbero fatto funzionare il re

per il resto dell'anno. Oppure: di mattina, quando sta per sorgere il sole, gli uomini celebrano riti dell'alba – ma non di notte, quando molto semplicemente accendono le lampade» (BFGB: pp. 33-34).

Wittgenstein è invece abile in queste sue brevi note a mettere in rilievo la possibilità e al contempo la difficoltà di concepire forme di vita radicalmente diverse da quelle a cui siamo abituati, ma non per manifestare l'interesse di avvalersi di tali usanze per comprendere maggiormente le nostre, ma per illustrare l'opportunità di comprendere, in forma non identitaria, configurazioni culturali altre anche attraverso il riconoscimento di uno «spirito comune» (BFGB: p. 49) presente in tutte le forme di vita concepibili e realizzate. Egli in altri termini conferisce all'immaginazione non solo il compito di dimostrare l'esistenza di un'unica forma di vita, ma anche quello di restituire con sempre maggiore chiarezza la natura dello sfondo a partire dal quale è possibile riprodurre quella catena di analogie e somiglianze che legano, lasciandoli inalterati, i differenti modelli simbolici di azione e pensiero:

«Quanto siano svianti le spiegazioni di Frazer è dimostrato, secondo me, dal fatto che potremmo inventarci noi stessi delle usanze, e sarebbe un caso se in qualche luogo non si trovassero davvero. Vale a dire che il principio che regola queste usanze è molto più universale di quel che dichiara Frazer ed è presente nella nostra anima, tant'è vero che noi stesso potremmo escogitarci tutte queste possibilità. [...] Anzi, le spiegazioni di Frazer non sarebbero affatto spiegazioni se in ultima istanza non si appellassero a una tendenza in noi stessi. Mangiare e bere può essere pericoloso, non solo per il selvaggio ma anche per noi; niente di più naturale che cercare di proteggersi – e noi stessi potremmo ora escogitare tali misure protettive. [...] Come poteva il fuoco o la somiglianza del fuoco con il sole non impressionare lo spirito umano al suo risveglio? Ma non “perché non è in grado di spiegarselo” (l'ottusa superstizione della nostra epoca): forse che la cosa diventa meno impressionante dopo una “spiegazione”? [...] Non voglio dire che debba essere proprio il *fuoco* a impressionare chiunque. [...] Nessun fenomeno infatti è in sé particolarmente misterioso, ma ciascuno lo può diventare per noi, e ciò che contraddistingue lo spirito umano al suo risveglio è appunto che per esso un fenomeno diviene significante. Si potrebbe quasi dire che l'uomo è un animale cerimoniale. Questo è in parte sbagliato, in parte assurdo, ma contiene qualcosa di giusto» (BFGB: pp. 25-26)

Colpisce dunque che nella citazione compaiano, insieme ai riferimenti a un presunta «tendenza in noi stessi» (o come si è detto a uno «spirito comune»), anche quegli aspetti relativi alla capacità umana di immaginare principi alternativi ai principi empiricamente

riscontrati nel descrivere il funzionamento di determinate regole e procedure. È come se Wittgenstein in un certo senso oscillasse tra il riconoscimento della natura puramente immaginaria dei suoi esperimenti e il carattere concreto di certi assetti linguistico-simbolici con i quali è doveroso confrontarsi da un punto di vista non etnologicamente centrato («Quale ristrettezza della vita dello spirito in Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo!; BFGB: p. 23). Quasi che gli i primi, a volte, siano in contrasto tra di loro e altre, al contrario, al servizio l'uno dell'altro (del resto, la possibilità di costruire punti di contatto tra culture si dà solo attraverso un lavoro congiunto di registrazione e immaginazione di dati in grado di collegare più pratiche in una rete morfologica di analogie e familiarità concettuali; senza immaginazione, infatti, non si darebbe alcuna possibilità di confronto tra forme di vita diverse).

Allo stesso modo non si può rimanere indifferenti dinanzi all'insicurezza dell'ultima formulazione, specie se si ricollega questa insicurezza all'insicurezza che si era riscontrata in un'altra riflessione, citata all'inizio del capitolo, per alludere ai modi di agire infondati tipici delle forme di vita:

«Ora io vorrei considerare questa sicurezza, non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficiale, ma come (una) forma di vita. (Questo è espresso molto malamente, e di sicuro, anche pensato malamente)» (UG: §358).

Anche in quest'ultimo caso, come già nelle precedenti note su Frazer, il problema di Wittgenstein sembra riguardare la difficoltà di tenere in piedi, su un medesimo terreno, gli aspetti che concernono l'istintività dell'azione naturale e l'istintività di prassi che appartengono a modi più elaborati di agire e pensare; più nello specifico egli si trova dinanzi al problema di identificare in termini non causali la sovrapposizione di tratti della condotta che sono irriducibili a una spiegazione puramente grammaticale o esclusivamente empirica, e tale da coinvolgere entrambi gli aspetti. Azioni animali e azioni simboliche sembrano venire cioè poste, senza ulteriore giustificazione, su di una comune linea pragmatica che intreccia ma allo stesso tempo divide forme biologiche e forme culturali dell'agire sì da rendere quasi aporetica la questione di riconoscere se e che tipo di differenza corra tra di esse:

«se si osserva che la vita e il comportamento degli uomini sulla terra, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare “animali” quali nutrirsi, ecc., ecc., ecc., svolgono anche azioni che hanno un

carattere peculiare e che si potrebbero chiamare “rituali”. Sarebbe però assurdo proseguire dicendo che la caratteristica di queste azioni è che derivano da una errata concezione della fisica delle cose (così fa Frazer quando dice che la magia è essenzialmente fisica erronea o medicina o tecnica ecc. erronea). Piuttosto, la caratteristica dell’atto rituale non è una concezione, un’opinione vera o falsa che sia, benché un’opinione – una credenza – possa anche essere rituale, appartenere al rito» (BFGB: p. 26).

Il fatto che all’uomo venga attribuita una caratterizzazione cerimoniale, o che si riscontri in lui, nel suo «spirito», qualcosa che lo accomuna a tutti i membri della propria specie¹⁴⁵ sembra parlare a favore di una possibile connotazione empirica delle forme di vita. Wittgenstein riporta prevalentemente come «dati» la presenza di tali aspetti negli individui e più raramente si riferisce a essi nei termini di esigenze metodologiche o interpretative (il che non vuol dire che non lo faccia, ma solo che i riferimenti ai suddetti dati compaiono esclusivamente nei luoghi in cui gli esperimenti mentali non sono presi in considerazione o dove al loro posto subentra un uso dell’immaginazione che è volto a restituire una rappresentazione perspicua delle prassi, che è quanto avviene in BFGB). Certo, è difficile negare l’importanza creativa dell’immaginazione nella costruzione di modelli ideal-tipici di somiglianze per stabilire confronti reali tra culture e prassi profondamente differenti. Lo stesso Wittgenstein, anzi, sembra in alcuni casi indietro rispetto all’impostazione etnologica della sua ricerca e in qualche modo dare adito alla lettura trascendentale delle forme di vita:

¹⁴⁵ Bisogna infatti sempre tenere a mente che la possibilità di riconoscere identità e analogie tra regole e concetti appartenenti a forme di vita «altre» risiede, per Wittgenstein, nella presenza in tutti gli uomini di un nucleo ramificato di tendenze, abitudini e reazioni naturali capaci di dare origine a pratiche che non sono mai del tutto incommensurabili. Perché qualcosa possa essere connesso a qualcos’altro occorre, in altri termini, trovare dei punti di aggancio tra procedure e regole che da ultimo consentono di riconoscere qualcosa come identico o differente. Senza il possesso di un nucleo basilare di comportamenti istintivi o di modi condivisi di reagire dinanzi a eventi che gli uomini, in quanto tali, ritengono significativi, nessun confronto sarebbe mai effettuabile o pensabile. Questo non significa che nella natura si trovino depositate le regole per tutte le possibili formazioni concettuali umane; o che occorra rappresentare la sua esistenza come una sorta di struttura legislativa immutabile, ma che, al contrario, il suo carattere di mutabilità e trasformazione non impedisce di tracciare e talvolta inventare, con altrettanto realismo, nuove linee di continuità e somiglianze anche tra prassi concettuali molto distanti. «La cosa che più salta all’occhio, oltre alle somiglianze, mi sembra essere la diversità di tutti questi riti. È una molteplicità di volti con tratti comuni che riemergono costantemente ora qua ora là. E verrebbe voglia di tracciare linee che connettano le parti comuni. Ma mancherebbe ancora una parte dell’osservazione, quella cioè che collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all’osservazione la sua profondità. Comunque, in tutte queste usanze si scorge qualcosa di simile e affine all’associazione delle idee. Si potrebbe parlare di un’associazione dell’usanze» (BFGB: p. 39).

«Se adottiamo la prospettiva etnologica, vuol forse dire che spieghiamo la filosofica con l'etnologia? No, vuol dire solo che spostiamo il nostro punto di vista molto al di fuori, per poter vedere le cose più obiettivamente» (VB: p.75).

Tuttavia, nulla autorizza a dire con certezza che nel suo pensiero sia riscontrabile un uso esclusivamente metafisico piuttosto che un impiego empirico dell'immaginazione; così come allo stesso modo niente sembra essere legittimato a specificare, con altrettanta fermezza, quali sono le circostanze in cui i riferimenti alle forme di vita sono da intendersi in senso plurale (in tal caso ci troveremmo dinanzi a forme di vita localmente circoscritte e pertanto alternative *alla* nostra; cfr. Malcolm 1982¹⁴⁶) e quali invece sono i casi in cui sono da interpretarsi come strumenti per rendere maggiormente comprensibile l'estensione dei nostri concetti ad altri giochi del linguaggio (in codeste circostanze le forme di vita sarebbero immaginate *per* noi). Molto probabilmente un modo per ottenere una lettura adeguata delle forme di vita wittgensteiniane sarebbe di rinunciare a vedere in questa sovrapposizione un problema che necessita di essere risolto, o una questione per la quale lo stesso Wittgenstein non sembra interessato a fornire una risposta. Si potrebbe così attribuire maggiore peso alla indicazione metodologica che prescrive di sospendere il giudizio sopra l'uso «corretto»¹⁴⁷ dei nostri concetti attraverso il confronto con impieghi terminologici che qualificano le attività di culture differenti (rinunciando, ad esempio, a vedere nelle nostre il riflesso di legami necessari tra natura e linguaggio); oppure si potrebbero prendere le distanze dai nostri usi verbali per riconoscere con più chiarezza gli aspetti standardizzati delle procedure normative e, quindi, la loro «arbitraria oggettività», o il campo d'estensione delle prassi, spesso intrise di tratti istintivi e sociali. Questo

¹⁴⁶ Malcolm pone in evidenza il ruolo empirico dell'immaginazione volta, come si è detto, a far risaltare, attraverso l'invenzione di concetti fittizi o di procedimenti normativi altri, i caratteri propri delle nostre forme di vita, di contro ai caratteri che invece contraddistinguono concretamente l'assetto di civiltà e culture differenti. Egli, in altri termini, più che limitare il ricorso alle forze immaginative ai soli casi che riguardano l'ampliamento della coscienza dei nostri usi verbali, si focalizza sull'attività di paragone che a suo avviso Wittgenstein effettua tra comunità linguistiche realmente esistenti e non invece tra la nostra e le sue alternative congetturabili. Come infatti scrive, in risposta alla prospettiva trascendentalista di Williams (1974): «Non vi è alcun "noi" che sia il limite del mondo[...]. Non vi è nemmeno un linguaggio che sia linguaggio che definisce i limiti del pensiero – ma vi sono soltanto differenti giochi linguistici reali o immaginati» (Malcolm 1982: p. 262, citato in Andronico 1998: p. 275; sulla stessa riga di Malcolm anche Bolton 1982). Alcuni antropologi (ad esempio, Needham 1972, Geertz 1973, Winch 1958, 1964) hanno inoltre assunto la prospettiva anti-causalistica di Wittgenstein per descrivere i canoni di una scienza sociale comprendente che assume come criterio il confronto analogico tra i concetti e le pratiche di civiltà diverse. Questi ultimi dunque non si concentrano sull'individuazione di un punto di vista universale da cui giudicare le varie culture, ma solo di accentuare l'alterità e la somiglianza tra forme di vita ritenute incomparabili.

¹⁴⁷ «In che cosa consiste, d'altronde, la credenza che i nostri concetti siano gli unici ragionevoli? Nel fatto che non immaginiamo che ad altri uomini *interessino* cose del tutto diverse e che i nostri concetti siano connessi con ciò che ci interessa, con ciò che è importante per noi. E infine il nostro interesse dipende da certi fatti del mondo esterno» (UW: II, p. 46).

consentirebbe di spiegare perché ad esempio Wittgenstein certe volte si riferisce alla descrizione delle forme di vita da un punto di vista che è al contempo interno ed esterno al campo di osservazione, quasi egli fosse un esploratore alieno alla sua stessa cultura di riferimento o una sorta di straniero che per la prima volta si trova a studiare usi e costumi dei quali sembra aver perso paradossalmente coscienza (PU: §206). In tal caso, bisognerebbe anche valutare le ragioni per le quali ci sono circostanze in cui sentiamo che alcuni nostri comportamenti sono propriamente più naturali di altri (o in base a cui avvertiamo che l'applicazione di una regola debba essere svolta in una direzione piuttosto che in un'altra; Z: §355); circostanze nelle quali non sempre l'appello a un comune modo istintivo o convenzionale di procedere aiuta a comprendere il significato di una norma e di ciò che significa «seguirla», ma anzi acuisce la distanza tra i modi di parlare e di agire in un medesimo orizzonte simbolico (cfr. Z: §430). La questione del resto non sembra ricevere maggiore apporto dal riconoscimento della supposta natura empirica o trascendentale delle forme di vita. Le loro identità infatti non sono slegate dai contesti di analisi linguistica, né le loro connotazioni possono venire restituite separatamente dagli esperimenti mentali wittgensteiniani; esse anzi possono di continuo venire reinterpretate e ridefinite in base al ruolo che si ritiene l'immaginazione svolga nelle procedure di confronto tra culture (siano essere reali che il frutto dell'attività sperimentale di pensiero), o a seconda della scelta dei passi che i loro interpreti scelgono per avallare le loro tesi.

Wittgenstein asserisce a più riprese, in forma diretta e indiretta, che la caratteristica dell'uomo è di essere un «animale cerimoniale», e che quindi ciascuna sua realizzazione, sia essa una forma di vita che una prassi del linguaggio, possiede dei caratteri che pertengono contemporaneamente al regno biologico e alla sfera normativa dell'agire, all'ambito delle azioni infondate e delle ragioni giustificabili. Esse mostrano che una definizione univoca delle *Lebensformen* non può essere data e che anzi il tentativo di prendere parte per una delle sue interpretazioni conduce a una immagine unilaterale se non fuorviante del suo pensiero. La potenza diveniente della filosofia wittgensteiniana è infatti nel carattere di domanda che anima il flusso dei suoi ragionamenti, nel tono di esitazione che riproduce la lotta che noi, come i filosofi, ingaggiamo con le parole della nostra cultura e, a volte, persino con la logica e le regole che animano l'intero campo delle nostre possibilità espressive. Non si avverte quindi nelle meditazioni di Wittgenstein l'intento di una costruzione sistematica, né il desiderio frustato di ottenere una risposta ai dilemmi del linguaggio e della vita. L'interesse della sua ricerca sembra al contrario volto al conseguimento di un'adeguata distanza dall'oggetto del suo studio, all'ottenimento di

quella singolarissima visione che consente di tenere uniti, in un'immagine perspicua, i tratti istintivi e normati dell'agire: una visione che non tenta di porsi ai bordi del linguaggio, né di restituire l'essenza logica del linguaggio, ma che cerca al contrario di restituire, all'interno degli stessi traffici in cui prende vita, lo spessore stratificato delle regole che per un determinato scopo sono prese in analisi dall'indagine filosofica, l'intrico dei nessi e delle somiglianze che intersecano in un'unica trama lo sfondo di ciò che noi siamo disposti a chiamare «forma di vita».

Capitolo 3

La forma in questione: regole, comunità, dissenso

1. Sul seguire una regola: una prima introduzione

L'analisi del «dato» pragmatico (BPP: I, §630) ha posto in evidenza diversi aspetti delle forme di vita. Innanzitutto, è emerso che non è possibile dare conto delle loro interpretazioni isolatamente e che in luogo di esse occorre considerare il ricorso ai fatti della storia naturale degli uomini come a dei criteri che permettono di comprendere (ed eventualmente tradurre) sia degli schemi di condotta distanti, sia dei comportamenti non esclusivamente ascrivibili al regno umano dell'azione. In secondo luogo, si è osservato che qualsiasi tipo di classificazione dell'agire, linguistico e pre-verbale, non necessariamente ricade nella dicotomia natura/cultura, e che a volte si rende più opportuno considerare i richiami di Wittgenstein alle condotte degli individui nei termini di atti convenzionalmente naturali, o socialmente istintivi. Si è così visto che tra i comportamenti antropologici di base e i comportamenti regolati da istituti comunitari esistono delle linee di continuità che consentono di avvicinare tra loro sfere di azione tradizionalmente divise e in grado di restituire una immagine più stratificata delle forme di vita.

La descrizione del metodo morfologico ha inoltre consentito di far emergere un aspetto a volte trascurato dalla critica e concernente, oltre che l'impossibilità di identificare un fatto specifico (naturale o semantico) capace di garantire il successo di una determinata traduzione, (un fatto a cui ci si potrebbe appellare per avere la prova che, ad esempio, popolazioni diverse utilizzano il termine «legna» in identici contesti o per accertarsi che le misure compiute con strumenti alternativi producono gli stessi risultati), anche la problematicità di relazionarsi a culture altre da un punto di vista anti-etnocentrico, non limitato ovvero ai nostri strumenti interpretativi, ma aperto anche alla comprensione di prassi diverse attraverso un processo di sottrazione delle risorse concettuali.

Si è così potuto vedere come, per Wittgenstein, il complesso delle pratiche e degli istituti che incarnano una certa immagine del mondo sono dotati di caratteri irriducibili a tratti ontologici, (essi non possiedono una forma specifica che ne possa inquadrare la funzione separatamente dal proprio contesto di vita) e che quindi è prerogativa nostra e a maggior ragione del filosofo, il compito riconoscere il ruolo che determinati enunciati e modi di agire ricoprono all'interno di prassi che forniscono i paradigmi di azione e di giudizio. La natura (parzialmente) convenzionale del limite tra proposizioni empiriche e proposizioni grammaticali ha in tal senso illustrato che le analogie e le differenze tra modi

di vivere umani e modi di vivere animali sono analizzati non solo per rappresentare l'intraducibilità di pratiche istintive difficilmente paragonabile (come avviene per il linguaggio degli animali o dinanzi a termini dei quali non sempre esiste un corrispettivo in tutte le lingue parlate) – o per definire i caratteri invarianti che a un livello basilare terrebbero unite forme di vite umane e forme di vita animali (come del resto sembra essere suggerito da Wittgenstein e da molti suoi interpreti); ma anche per sottolineare il fatto che, in generale, delle forme di vita non è possibile fornire alcuna interpretazione univoca. Muovendo su questo versante si è potuto vedere che l'essenza dei procedimenti normativi rifugge l'inquadramento in una delle suddette categorie, e che è possibile riscontrare al loro interno gli stessi caratteri di immediatezza e istintività che contraddistinguono la vita nelle fasi anteriori al linguaggio. Nel fare ciò tuttavia ho ommesso le ragioni per le quali tali momenti possono venire considerati altrettanto naturali delle reazioni che qualificano le condotte pre-linguistiche, né ho specificato in che termini una differente esecuzione delle regole è in grado di rivelare l'arbitrarietà che disciplina le applicazioni dei concetti. Non ho mostrato cioè quali sono gli elementi che possono lasciar asserire che le prassi che sostanziano ed esprimono un determinata forma di vita (o immagine del mondo) sono quelle che riproducono a un livello simbolico sia la sfera infondata dell'istinto umano sia gli schemi con cui si tende a giudicare come necessari o costrittivi determinati abiti verbali. Allo stesso modo, non ho affrontato la tematica più complessa delle procedure di accordo e dissenso che regolano, su di un piano sociale, la possibilità di revocare e quindi respingere la base pre-linguistica degli accordi umani, all'origine dell'accettazione del riconoscimento dei procedimenti normativi che disciplinano l'uso dei concetti.

Per cercare di approfondire quest'ultimo aspetto, tenterò quindi di analizzare più da vicino il concetto wittgensteiniano di «regola» esplorandone la connessione con il carattere naturale e convenzionale delle forme di vita. Mi focalizzerò in particolare sul ruolo che i processi di addestramento ricoprono nella definizione del tratto prassiologico del significato e soprattutto sull'analisi dei processi di consenso impliciti nelle pratiche di introduzione all'uso dei concetti messi in rilievo dall'opera di Cavell. Mettendo quindi parzialmente da parte il confronto diretto con i testi di Wittgenstein, mi focalizzerò sul celebre saggio di Kripke (1981) dedicato all'«argomento del linguaggio privato», valutando le conseguenze logiche ed etiche che discendono dalla sua interpretazione. Muoverò da questa analisi perché è a mio avviso quella che consente di illustrare con maggior chiarezza i tratti specifici delle regole descritte da Wittgenstein e più in generale la problematicità e il conflitto che deriva dalle possibilità di mettere in accordo qualsiasi

applicazione della norma con una sua medesima interpretazione (Cfr PU: §201). Nel far questo, illustrerò, direttamente nell'argomento proposto da Kripke, il senso della prospettiva antiplatonica delle norme wittgensteiniane e la dipendenza dei loro usi paradigmatici dalle procedure individuali di consenso registrate nelle forme di vita. Non prenderò in considerazione invece la questione relativa al linguaggio privato, di cui ho fornito parziali chiarimenti nel capitolo precedente, né quindi mi soffermerò sui problemi che derivano dai rapporti tra il linguaggio e gli stati mentali interni (sensazioni e intellezioni), ritenendo tale problema una riproposizione con altri mezzi dell'identica questione relativa al carattere normativo del significato. Sul finire del capitolo infine darò spazio all'interpretazione cavelliana delle forme di vita, mettendo in rilievo il nesso che sussiste tra le procedure di consenso (e dissenso) intersoggettivo e la modalità di esecuzione normativa delle prassi. Attraverso di esse mostrerò come la comprensione del carattere convenzionalmente naturale delle regole consenta di restituire un quadro delle forme di vita maggiormente problematica e per certi versi più fedele agli intenti dell'analisi di Wittgenstein.

2. *L'interpretazione di Kripke*

2.1 *Il paradosso scettico*

Proverò a esporre quindi il significato delle regole a partire dal celebre saggio di Kripke sul linguaggio privato. Ricostruirò dapprima l'insieme dei suoi argomenti per poi alla fine mostrare, attraverso l'analisi di Cavell, la lettura parziale della sua interpretazione e soprattutto il significato sociale e naturale che il concetto di regola consente di far emergere delle forme di vita.

Kripke ritiene che lo scopo delle riflessioni di Wittgenstein sul concetto di «regola» sia quello di esemplificare un paradosso che deriva da un modo errato di concepire il significato delle sue applicazioni. Egli sostiene che non esiste alcuna regola in grado di prescrivere, da sola, il proprio uso – «qualunque applicazione può essere considerata conforme alla regola» (PU: §201) – né che si dia alcun criterio per accertarsi della correttezza dei suoi futuri impieghi. Kripke ritiene – e in tal senso la sua lettura è convincente¹⁴⁸ – che le regole in sé stesse siano suscettibili di infinite interpretazioni e che

¹⁴⁸ La lettura di Kripke è stata criticata da alcuni interpreti del pensiero wittgensteiniano (ad esempio, Strawson 1954, Hacker 1972, Holtzman e Leich 1981) per via delle sue tesi, a loro avviso (e ad avviso dello stesso Kripke; cfr. Kripke 1981: p. 14) non perfettamente rispecchianti le intenzioni del filosofo austriaco («Probabilmente molte mie formulazioni e ricostruzioni procedono in modo che Wittgenstein non approvarebbe»; *Ibidem*). Quella di Kripke è, in effetti, non tanto un'esposizione dell'argomento di Wittgenstein, quanto una rimediazione di ciò che a lui «si è presentato come un problema» (*Ibidem*), di ciò

pertanto la reiterazione di comportamenti normativi passati non costituisca una prova a favore della maniera corretta di applicarle; che cioè non sia possibile trovare in applicazioni pregresse il criterio o il fatto per sapere se 1) la regola seguita è quella che si crede di seguire e se 2) l'applicazione messa in atto corrisponde o meno a quella che la regola prescrive (e non ad esempio a una sua possibile interpretazione).

Per illustrare il modo in cui questo paradosso si produce, Kripke riformula gli esempi wittgensteiniani sul «proseguire una successione» (cfr. BrB: II, §5; PU: §185), invitando il lettore a immaginare il caso di una particolare funzione numerica in cui l'operazione della somma segue i canoni tradizionali dell'addizione fino al numero 56 per poi restituire, a partire dal numero successivo, sempre e solo il numero 5. Kripke espone il suo argomento nella forma di un dubbio che un individuo «scettico» (Kripke 1981: p. 16) instillerebbe in un ipotetico interlocutore che fino a quel momento ha operato la somma « $28+n$ » giungendo al numero 56 e che non ha alcuna ragione per sospettare che il prossimo risultato corretto sia 5, e non 125, come avrebbe dovuto aspettarsi se avesse avuto la prova che l'operazione che stava eseguendo, « $28+57$ », non era la somma ma la funzione «viù» (Kripke 1981: p. 17). Lo scettico domanda quindi come giunto a quel punto il suo interlocutore possa essere sicuro che con la funzione « $+$ » stesse ancora denotando l'operazione della somma e non invece una funzione diversa dall'addizione, la quale è identica alla somma «tradizionale» soltanto fino a una certa cifra, trasformandosi, a partire dai numeri immediatamente superiori, in una operazione diversa da quella che lui intendeva (o credeva di intendere) in precedenza. Egli cioè chiede se l'individuo a cui rivolge le sue perplessità sia in grado di esibire una prova che attesti che in passato abbia eseguito la funzione somma e non ad esempio la funzione «vomma» e come, di conseguenza, possa essere sicuro che nel suo presente stia ancora intendendo con il segno « $+$ » l'operazione dell'addizione e non invece una qualsiasi altra operazione compatibile con la successione di numeri fino a quel momento prodotta. Kripke immagina a tal

che ha costituito un momento importante nella sua formazione di filosofo. Kripke suggerisce di interpretare i paragrafi §§138-242 di PU come paragrafi che accolgono al loro interno oltre alla nota questione scettica del *rule following* («il problema fondamentale delle *Ricerche filosofiche*»; Kripke 1981: p. 65) anche l'argomento del linguaggio privato (PLA) che, a detta della maggior parte degli interpreti, è introdotta solo a partire dal paragrafo §243 e non già dal §138. Kripke è in particolare convinto che l'intera ricerca di Wittgenstein sia tesa a dimostrare l'inesistenza di fatti o comportamenti che assicurino la corretta applicazione delle regole e che quindi la possibilità di stabilire cosa sia una esecuzione corretta o scorretta di una norma non possa essere individuata senza il riconoscimento intersoggettivo delle condizioni di asseribilità degli enunciati. Egli non vuole quindi fornire una soluzione «diretta» al paradosso scettico, ad esempio mostrando l'esistenza dei criteri di giustificazione di cui è alla ricerca lo scettico; né intende sostenere o criticare l'impostazione dell'argomento contro il linguaggio privato, ma ritiene, al contrario, che quest'ultima sia la base di una revisione dei processi semantici suggerita da Wittgenstein e che quindi lo scopo del filosofo austriaco sia di mostrare che l'esecuzione delle regole non avviene al di fuori di un campo di prassi condiviso.

proposito quattro possibili risposte a disposizione dell'interlocutore per risolvere il suddetto paradosso. In *primis*, chiama in causa l'ipotesi disposizionale secondo cui, come è noto, il processo dell'intendere può essere identificato con la nostra disposizione a calcolare i valori di una funzione prescindendo dallo stato mentale presente in quel momento.

«L'analisi disposizionale che ho sentito proporre è semplice. Intendere col "+" l'addizione vuol dire essere disposti, quando si richieda una qualunque somma " $x+y$ ", a dare come risposta la somma di x e y (e in particolare a rispondere "125" quando si chieda quanto fa " $68+67$ "); intendere viù vuol dire essere disposti, posta una domanda su argomenti qualunque, a rispondere con la loro somma (in particolare a rispondere "5", quando si chieda quanto fa " $68+57$ "). È vero che i miei pensieri attuali e le mie risposte nel passato non discriminano tra l'ipotesi del più e quella del viù; ma anche nel passato esistevano fatti disposizionali riguardanti me, che riuscivano a opera una tale discriminazione. Dire che di fatto intendevo più nel passato significa dire [...] che se mi fosse stato chiesto quanto fa " $68+67$ ", *avrei* risposto "125". Per ipotesi, di fatto non me lo si è chiesto, ma purtuttavia la disposizione era presente» (Kripke 1981: p. 28).

Kripke ipotizza che poiché il problema di stabilire la correttezza dell'attuale applicazione è di natura temporale, in quanto legato al numero «finito» di applicazioni compiute in passato fino al numero 56¹⁴⁹, l'interlocutore dello scettico possa avere buon gioco di dire che il suo paradosso nasce dal fatto che nelle sue pregresse applicazioni non gli era stato mai chiesto di eseguire somme con numeri maggiori di 56 e che pertanto, se gli fosse stato detto di farlo, non avrebbe esitato a fornire il risultato che riteneva essere, in

¹⁴⁹ Qui è importante immaginare l'operazione della somma come un processo messo in atto da qualcuno che addiziona pazientemente i numeri uno alla volta, senza che la formula guidi in anticipo le mosse necessarie per la sua esecuzione. Occorre cioè pensare che in ogni singolo momento in cui si addiziona, il procedere si muova al buio, quasi non vi fosse alcun criterio, fatto o intuizione che possa garantire che il modo in cui la somma è eseguita è quello corretto (o come se non vi fosse, in assoluto, alcuna facoltà o ragione in grado di illuminarci su ciò che essa dice «realmente» di fare). Solo quindi se si rifiuta di considerare la regola come un oggetto platonico e si tiene a mente che l'addizione è un'operazione svolta nel tempo, si può comprendere in che senso la somma di tutti i numeri antecedenti al numero «57» può essere considerata un'applicazione svolta in passato e non in linea di principio eseguibile saltando, ad esempio, con l'intuizione direttamente al numero interessato (in tal caso, per colui il quale esegue la somma non potrebbe esserci alcuna sorpresa, avendo la regola anticipato tutte le mosse possibili per la sua applicazione). Cercare di comprendere il significato degli esempi di Wittgenstein (o di Kripke) secondo il modello platonico classico delle formulazioni matematiche induce a ignorare il portato precario delle nostre convenzioni aritmetiche e a credere, più in generale, che la natura degli accordi normativi (di cui gli esempi matematici costituiscono un caso paradigmatico) sia qualcosa da scoprire o da giustificare attraverso la nostra base biologica. Come in parte si è detto, e come a breve si cercherà di approfondire, le modalità attraverso cui convergiamo nell'eseguire le regole sono fondate in un compromesso tra le nostre tendenze naturali e le convenzioni che una determinata forma di vita ha stipulato durante la formazione e l'apprendimento del linguaggio e non, quindi, nel reperimento di un'esperienza o di un fatto semantico capace di illustrare il giusto di modo di applicarle.

quel momento, il risultato corretto, ovvero «125». Egli cioè sostiene che anche se di fatto non si verifica una tale evenienza (nessuno infatti gli ha chiesto di eseguire somme per numeri superiori a 57), cionondimeno in lui si trova una disposizione a rispondere coerentemente con quanto aveva fatto fino a un attimo prima e che quindi non vi è nessun motivo di dubitare che ciò che continua a fare *ora* sia diverso dall'operazione compiuta in passato.

«Benissimo, so che “125” è la risposta che sono disposto a dare (tant'è che la do), e forse è utile che mi si dica – come puro e semplice dato di fatto – che avrei risposto allo stesso modo nel passato» (*Ibidem*).

Tuttavia, prosegue Kripke, anche nell'ipotesi in cui le disposizioni passate coincidano con quelle attuali e quindi non vi sia alcuna ragione per credere che l'operazione che si sta eseguendo non sia l'operazione della somma ma quella della vomma, nulla esclude che la sua risposta possa essere arbitraria o ingiustificata, e pertanto resa compatibile con qualsiasi interpretazione della regola.

«Ma forse che qualcosa di tutto ciò sta a indicare che – ora o nel passato – “125” sia una risposta giustificata stando alle istruzioni che mi sono dato, e non piuttosto una semplice risposta a sorpresa, arbitraria e ingiustificata? Si suppone forse che io giustifichi la mia credenza presente che intendevo l'addizione e non la vuaddizione (e dovrei quindi rispondere “125”) basandomi su un'*ipotesi* che riguarda le mie disposizioni *passate*? [...] Perché sono così sicuro che una particolare ipotesi di questo tipo è quella corretta, quando tutti i miei pensieri passati si posso interpretare tanto come se avessi inteso più, quanto come se avessi inteso viù? Oppure, in alternativa, forse che l'ipotesi si riferisce unicamente alle mie disposizioni *presenti*, che darebbero quindi per definizione la risposta giusta?» (Kripke 1981: pp. 28-29).

Kripke pertanto sostiene che la soluzione disposizionale, non preoccupandosi di trovare un fatto che giustifichi la risposta attuale dell'interlocutore, un fatto ovvero che sia in grado di dimostrare che ciò che egli intende in passato è identico a ciò che intende nel presente, non coglie il problema sollevato dallo scettico lasciando eluse le sue pretese. Perché invece il problema si possa risolvere, l'interlocutore dovrebbe esibire non la corrispondenza tra il suo agire e la sua disposizione, ma il convergere tra ciò che aveva inteso e ciò che avrebbe *dovuto* fare o, al momento della domanda, tra ciò che intendeva con l'operazione «+» e ciò che avrebbe *dovuto* intendere se gli si fosse chiesto di applicarla

per numeri maggiori di 56. In altri termini, il disposizionalista avrebbe dovuto riconoscere che la relazione che sussiste tra il suo intendere e l'azione è di tipo normativo e non descrittivo (cfr. Kripke 1981: p. 37) e che, come tale, si trova svincolata dai problemi che derivano dalla discrepanza tra il numero finito delle disposizioni a calcolare i valori della somma¹⁵⁰ e le infinite applicazioni della stessa. Per mantenersi coerente con le sue affermazioni, il disposizionalista avrebbe dovuto cioè rendere conto di tutte le possibili applicazioni della regola, comprese le applicazioni che non sono alla sua portata (ad esempio, per limiti conoscitivi o mancanza di tempo materiale¹⁵¹) e non solo di quelle che sono effettuabili da un essere umano o da una macchina¹⁵² programmata per farlo. Inoltre non avrebbe dovuto dimenticare, come pure fa a volte, che seppur intendendo la regola in un determinato modo, l'uomo è per natura portato a commettere errori e quindi a dare risposte che divergono dal modo in cui intende (mentalmente) l'applicazione stessa della regola.

«La maggioranza di noi ha disposizione a fare errori. Ad esempio alcuni, quando si chiede loro di sommare certi numeri, dimenticano di “riportare”: costoro sono quindi disposti, per questi numeri, a dare una risposta che differisce dall'usuale tabella dell'addizione; normalmente diciamo che tali persone hanno fatto un errore. Ciò vuol dire che per loro, come per noi, “+” significa l'addizione,

¹⁵⁰ Kripke rileva che non è vero che la nostra disposizione a rispondere sia indipendente dai valori dei numeri coinvolti nell'esecuzione della somma. Infatti, potrebbe benissimo accadere che dinanzi a un'addizione particolarmente complessa ci si scopra sprovvisti delle capacità o del tempo per fornire la risposta adeguata. A nulla servirebbe cioè essere in possesso di un cervello più grande («imbottito di altra materia cerebrale»; Kripke 1981: p. 31) o di una vita più duratura, se, al netto delle conseguenze che deriverebbero dal verificarsi di tali ipotesi, il problema rimarrebbe sempre quello di sapere cosa significa la funzione «+» (che è ciò che propriamente lo scettico chiede di dimostrare).

¹⁵¹ Chi infatti potrebbe garantire che l'esecuzione di una certa funzione F non è legata alla scoperta di un numero talmente grande che al momento nessun computer è in grado di calcolare e che in futuro potrebbe far scoprire che in realtà la funzione applicata non era F ma M? Come si può dire, in altri termini, che una e non due funzioni (o regole) sono eseguite se l'unico modo per accertarmene è di basarmi sui risultati delle loro applicazioni?

¹⁵² Anche nell'ipotesi in cui sia una macchina a eseguire la funzione in esame, si ripresenterebbero le stesse problematiche sorte a proposito delle applicazioni svolte dagli uomini. Infatti, nulla garantirebbe che 1) il tecnico che programma la macchina non possa commettere errori (sia nella costruzione della macchina che nell'implementazione del software che dà istruzioni su come applicare la funzione) o che 2) nel caso in cui la macchina funzioni come deve si possa avere certezza che stia eseguendo la funzione «più» e non ad esempio la funzione «viù» o un'altra operazione qualsiasi. Si presenterebbe inoltre un problema di corrispondenza tra 1) il programma ideale («nel senso di oggetto matematico astratto»; Kripke 1981: p. 35) e il programma scritto sulla carta, o tra il linguaggio del software e il linguaggio della macchina, sì da concedere allo scettico la possibilità di affermare che tutte le istruzioni inserite si riferiscono alla funzione «viù» e non all'operazione «più». Inoltre, anche la macchina, come l'uomo, può operare solo su un numero finito di numeri riproducendo la stessa discrepanza che si verifica nel mondo umano tra le applicazioni infinite della regola e le disposizioni limitate del suo esecutore. Infine, non si potrebbe sapere se la macchina commette degli errori (perché ad esempio è stata progettata male o in modo che ciò che a noi appare un errore è in realtà in linea con il progetto del suo ideatore) perché non si saprebbe indicare alcun fenomeno che possa «contare o non contare come “cattivo funzionamento della macchina”» (Kripke 1981: p. 36).

ma che per certi numeri essi non sono disposti a dare la risposta che *dovrebbero* dare, se vogliono andare d'accordo con la tabella della funzione che in effetti *intendevamo*» (Kripke 1981: p. 32).

Poiché quindi per il disposizionalista non vi è altra via per «desumere» il modo in cui un individuo esegue una regola che non sia quella di osservarne la concreta applicazione («la funzione che qualcun altro intende va *desunta*»; cfr. *Ibidem*), segue che quest'ultimo non potrà mai distinguere tra un intendimento corretto della stessa e un sua applicazione erronea, tra il «giusto» modo di rappresentarla e una sua anomala messa in atto¹⁵³. (L'ipotesi contraria, del resto, implicherebbe il possesso da parte del disposizionalista di un ulteriore strumento di indagine per dedurre la maniera con cui qualcuno svolge i procedimenti al di là delle risposte prodotte, ad esempio, della possibilità di accedere ai contenuti mentali o del possesso di ciò di cui va in cerca lo scettico: un fatto che attesti che «quello» è *il* modo in cui va seguita la regola). Egli sarà piuttosto costretto a sostenere che il soggetto che opera in maniera «anomala» con il segno «+» non commette un errore¹⁵⁴, ma applica una funzione diversa da quella intesa (ad esempio la funzione «skaddizione»; cfr. Kripke 1981: p. 33) e che quindi intende con il simbolo «viù» una funzione alternativa a quella concretamente messa in atto, anche se ha in mente una rappresentazione differente dalla stessa o se in passato ha eseguito la regola sempre nello *stesso* modo:

«Ma una disposizione a fare un errore è semplicemente una disposizione a dare una risposta diversa da quella che collima con la funzione che intendevo. È naturalmente un circolo vizioso presupporre questo concetto nella presente discussione. Se intendevo l'addizione, la mia attuale disposizione “erronea” va ignorata; se intendevo la skaddizione, no. Non c'è nulla nella nozione di “competenza” così definita che possa dirmi per quale soluzione optare» (*Ibidem*).

¹⁵³ È questa la ragione per cui Kripke ritiene che nel modello disposizionalista esecuzione e correttezza coincidono: «Il punto di vista disposizionale non si riduce forse a una semplice equazione tra esecuzione e correttezza?» (Kripke 1981: p. 29).

¹⁵⁴ Infatti, come potrebbe il disposizionalista giudicare «erronea» una certa applicazione se l'unico criterio di cui dispone per sapere come intendere una regola è l'applicazione stessa, se cioè non dispone di un criterio per giudicare che quello che fa non è ciò che *dovrebbe* fare?

Nemmeno l'intervento degli altri potrebbe del resto ovviare a questo circolo vizioso. «In primo luogo – osserva Kripke – perché esistono soggetti incorreggibili che persisteranno nel loro errore anche dopo essere stati continuamente corretti» (Kripke 1981: p. 33). In secondo luogo perché «la correzione da parte degli altri» è un'espressione che implica il possesso da parte di questi ultimi dei criteri di correttezza delle applicazioni delle regole (ma i criteri, come si è detto, non possono essere dati al di là delle stesse disposizioni comportamentali degli individui). Del resto, se anche i «correttori» potessero indurre i soggetti che sbagliano a sostituire le loro risposte con le risposte corrette, nulla escluderebbe che alcune correzioni possano essere arbitrarie (giuste o sbagliate) e che pertanto alcuni soggetti (quelli «più suggestionabili») possano «essere indotti a sostituire le loro risposte corrette con risposte erronee» (Kripke 1981: p. 34).

Le cose, del resto, non vanno meglio se si considera il secondo candidato per la soluzione del paradosso kripkeano, ovvero la «semplicità» (cfr. Kripke 1981: p. 37). Kripke osserva che la ricerca del fatto invocato dallo scettico non è inficiata dalla natura finita delle nostre procedure epistemologiche, e che quindi, anche se si disponesse della facoltà di accedere a tutti i fatti normativi disponibili, non si troverebbe tra questi il fatto (o il criterio) in grado di discriminare tra l'ipotesi del più e quella del viù. La semplicità non sarebbe di alcun aiuto in nessuno dei due casi: sia perché essa non ci impedirebbe di sapere cosa realmente intendiamo quando sommiamo 28 a 57 (non sono le nostre facoltà conoscitive a impedirci di trovare una giustificazione per il nostro risultato, ma l'assenza di tale fatto) sia perché, qualora fossimo per assurdo diventati degli esseri onniscienti, non risulterebbe necessaria per giustificare il nostro modo di proseguire l'addizione («Un tale essere onnisciente non avrebbe nessun bisogno di considerazioni di semplicità e non saprebbe che farne»: egli «"percepirebbe direttamente" i fatti che pertinenti che rendono vera un'ipotesi piuttosto che un'altra; Kripke 1981: pp. 38- 39). Per Kripke inoltre, l'ipotesi che non si possa sapere se in un dato momento si sta intendendo, tra sé e sé, «più» e non «viù» è qualcosa di bizzarro se non del tutto insensato («Forse che non so, direttamente e con buon grado di certezza, che intendo più?»; Kripke 1981: p. 39). Essa infatti presuppone che qualcuno avrebbe la facoltà di avanzare ipotesi circa le proprie intenzioni interiori, dubitando di ciò che intende quando afferma che «68+57 fa 125» o che il segno «+» esprima l'intento di sommare due numeri e non ad esempio una congettura sull'operazione dell'addizione; un sospetto che, come già si è detto a proposito dell'analisi del linguaggio privato, dal punto di vista grammaticale, non ha per Wittgenstein alcun senso:

«Si ricordi che io calcolo "68+57" *immediatamente* e senza esitazioni, e si suppone che il significato che assegno a "+" giustifichi questa procedure. Non avanzo dubitativamente ipotesi, chiedendomi cosa mai dovrei fare se fosse vera un'ipotesi piuttosto che un'altra» (*Ibidem*).

Kripke quindi passa ad analizzare la terza possibile risposta al quesito scettico, ovvero l'esperienza vissuta. Dopo aver mostrato che il criterio di semplicità non gioca alcun ruolo nelle richieste dei processi giustificativi invocati dallo scettico, egli si chiede se non sia l'indicibilità del «quale» mentale associato alla «somma» a impedire di rispondere in maniera adeguata. Forse – congettura Kripke – la soluzione al paradosso potrebbe consistere nell'individuare un'esperienza riconoscibile per introspezione «perché, dal

momento che ciascuno di noi sa *immediatamente* e con buon grado di certezza di intendere col “più” l’addizione» (Kripke 1981: p. 40), segue che, affinché la suddetta risposta possa essere la stessa che si intende al momento della sua formulazione, debba esservi un vissuto con una propria qualità in grado di giustificare l’indicazione di quello specifico risultato, una sorta di fenomeno interno capace di prescrivere la modalità con cui una regola deve essere eseguita. Così, immaginando che si possa avvertire «un mal di testa molto speciale ogni qualvolta si pensa al segno “+”» si potrebbe asserire con certezza che è «questo» il tipo di oggetto da tenere in mente se si vuole eseguire la funzione nel modo richiesto e che quindi ogni applicazione diversa dall’applicazione che si credeva di eseguire al momento della somma avrà come corrispondente un vissuto differente o altrettanto imperscrutabile.

«È presumibile che l’esperienza di *intendere l’addizione* abbia la sua propria qualità irriducibile, come l’ha la sensazione di mal di testa. Il fatto che io col “più” intenda l’addizione va identificato col fatto che io abbia avuto un’esperienza di tale qualità» (*Ibidem*).

Ma anche in tal caso, obietta Kripke, seppure tale mal di testa si presentasse ogni qualvolta mi si chiedesse di dire quanto fa «68+57» nulla impedirebbe allo scettico di reiterare il suo dubbio e quindi di chiedere se realmente, in quell’esperienza, vi sia qualcosa che garantisca che tale vissuto *debba* essere inteso come il significato della funzione «viù» o della funzione «più»; nulla cioè consentirebbe di affermare che in quella determinata rappresentazione sia contenuta la regola ricercata e non ad esempio una sua interpretazione alternativa¹⁵⁵:

¹⁵⁵ Come si potrebbe infatti riconoscere un’immagine che esprime la formulazione di una regola da un’immagine che invece riproduce solo una sua esecuzione? Quale fatto, in altri termini, consentirebbe di distinguere tra l’immagine che appare nella mia mente, quando indico o descrivo qualcosa, e il modo con cui si richiede di proiettarla in uno specifico contesto? Qui ci si trova dinanzi a uno di quei casi in cui l’abitudine a rappresentare il significato secondo il modello soggetto-oggetto è responsabile dei nostri modi fuorvianti di descrivere i processi semantici. Ciò deriva, secondo Wittgenstein, dalla nostra abitudine a trattare solo un certo tipo di esempi (cfr. PU: §304), o a immaginare che esista un unico impiego dei concetti: «Il nostro “credere che l’immagine ci costringa a una determinata applicazione” consisteva nel fatto che ci veniva in mente un solo caso, e nessun altro. “C’è anche un’altra soluzione” significa: c’è anche qualcos’altro che sono pronto a chiamare “soluzione”; a cui sono pronto ad applicare questa e quest’altra immagine, questa o quest’altra analogia, ecc. E l’essenziale è vedere che, quando udiamo una parola, alla nostra mente può presentarsi la stessa cosa, e tuttavia la sua applicazione può essere diversa. Allora si ha lo *stesso* significato entrambe le volte? Credo che diremo di no. [...] Ora è evidente che per questo riconosciamo due tipi di criteri: Da un lato l’immagine (di qualunque tipo esso sia) che gli si presenta alla mente in un momento qualsiasi; dall’altro l’applicazione – nel corso del tempo – che egli fa di questa rappresentazione» (PU: §§140-141). Le citazioni riportano un esempio di come Wittgenstein ritiene che le immagini, prese isolatamente, siano normativamente mute e dunque incapaci di condurre ad alcun tipo di indicazione relativa a uno dei loro usi. La differenza rispetto alla prospettiva di TLP si misura in tal caso dall’apertura del campo di possibilità di applicazione dell’immagine e pertanto dall’assenza di quel legame necessario che univa, nella prima opera di Wittgenstein, le rappresentazioni logiche degli stati di cose ai fatti. Ora è l’identificazione della regola con l’insieme delle proprie applicazioni a definire il suo principio costitutivo, il

«Come è possibile che il mal di testa mi aiuti a scoprire se devo rispondere “125” oppure “5” quando mi si chiede quanto fa “28+57”? Se penso che il mal di testa stia a indicare che dovrei dire “125”, ci sarebbe forse qualcosa in questo che confuta la pretesa dello scettico secondo cui, al contrario, il mal di testa starebbe a indicare che dovrei rispondere “5”? (Kripke 1981: p. 40).

Kripke mostra in che termini l’analisi di Wittgenstein abbia il potere di demolire l’idea che aveva costituito la base delle teorie empiristiche classiche, e di sovvertire quindi la tesi di alcuni filosofi illustri della modernità, come Hume, Berkeley e Locke (cfr. Kripke 1981: pp. 54-57) secondo i quali, come è noto, i significati dei termini risiedono nelle immagini mentali che appaiono alla coscienza nell’atto della pronuncia di un termine o dinanzi a particolari impressioni sensitive. Citando un noto paragrafo di PU (PU: §241) Kripke scrive che il fatto di avere in mente una determinata figura (ad esempio, un cubo) non è in grado di rivelare niente del modo in cui questa figura *debba* essere impiegata, e che anzi l’impossibilità di individuare in essa un caso particolare o un uso paradigmatico di ciò a cui si riferisce (in questo caso la figura geometrica del cubo) conduce alla questione più complessa del suo «metodo di proiezione» (cfr. PU: §141).

«”In che senso questa immagine può convenire o non convenire all’impiego della parola “cubo”? – Forse tu dici: ”È molto semplice; se quest’immagine mi sta davanti alla mente e io indico, per esempio, un prisma triangolare dicendo che si tratta di un cubo, quest’impiego non conviene all’immagine”. Ma è poi vero che non le conviene? Ho scelto l’esempio intenzionalmente, in modo che riuscisse assai facile immaginare un *metodo di proiezione* secondo il quale l’immagine conviene. L’immagine del cubo ci *suggeriva* bensì un certo impiego, ma io potevo impiegarla diversamente» (Kripke 1981: p. 41; cfr. PU: §139).

Nuovamente, Kripke dimostra che la difficoltà di individuare un criterio (o un fatto) di natura normativa da parte dello studioso del linguaggio, ma più in generale del filosofo moderno, non è molto diversa dalla difficoltà che pervade i tentativi del fondazionalista di cercare nella psiche o nei comportamenti degli individui gli elementi per garantire la

fatto che al di là delle abitudini in cui si trova realizzata e dei casi che permettono di discernere tra usi normali e devianti dei concetti, essa non dispone di alcuna risorsa o super-criterio per evitare che un numero imprecisato di applicazioni possano, con ugual diritto, essere ricondotte a sue possibili interpretazioni. «Posso immagine e applicazione entrare in collisione? Ebbene, lo possono nella misura in cui l’immagine ci fa prevedere un impiego diverso; giacché gli uomini in generale fanno *quest’*applicazione di *quest’*immagine. Voglio dire: Qui c’è un caso normale, e ci sono casi anormali. Solo nei casi normali l’uso della parola è tracciato chiaramente; noi sappiamo, non abbiamo alcun dubbio su ciò che dobbiamo dire in questo o quel caso. Più abnorme è il caso, tanto maggiore è il dubbio intorno a ciò che dobbiamo dire» (PU: §§141-142).

continuità temporale delle esecuzioni. L'apparire di una determinata impressione interna o di un stato qualitativo legato alla funzione somma non dice infatti come agire dinanzi a casi nuovi. Il fatto che si possa riscontrare la presenza di uno specifico fenomeno ogni qualvolta si svolge una certa operazione, sia essa aritmetica che verbale, non basta a garantire il significato dell'operazione intesa¹⁵⁶, né a dimostrare che è il comparire di alcuni particolarissimi *qualia* a prescrivere le regole con cui procedere in determinate circostanze. Non vi è, in altri termini, alcun «super-fatto» (PU: §192) che riguardi la mente che possa a suo avviso esprimere «l'intendere col segno più l'addizione», e quindi determinare in anticipo che cosa si debba fare per uniformarsi a questo significato (cfr. Kripke 1981: p. 56):

«Non c'è bisogno di grande acutezza introspettiva per rendersi conto di quanto sia dubbia l'attribuzione di uno speciale carattere qualitativo all'"esperienza" di intendere col "più"»

¹⁵⁶ Kripke riporta a tal proposito l'analisi dei processi cognitivi svolta da Wittgenstein nei primi paragrafi di PU (PU: §§137-242). Dopo aver descritto quelli che secondo il filosofo austriaco sono i processi riconoscibili per introspezione, Kripke analizza i fenomeni della «comprensione» e della «lettura» stabilendo per essi delle differenze che non sono identificabili con quelle individuate da Wittgenstein. Innanzitutto, fa notare come la trattazione di PU sugli stati psichici interni non sia sempre coerente e anzi si trovi soggetta ad alcune incertezze che lasciano perplessi circa la natura dei fenomeni interni classificati da Wittgenstein. Sembra infatti che quest'ultimo riconosca come «psichici» solo alcuni processi della mente («l'aumentare o il diminuire di una sensazione di dolore, l'ascoltare una melodia, una proposizione»; PU: §154; cfr. Kripke 1981: p. 45) dimostrandosi invece restio a denotare come «interni» quegli stati che invece, a detta di Kripke, sono classificabili in maniera analoga (ad esempio il comprendere o l'imparare; cfr. Kripke 1981: p. 45), ma non identificabili attraverso specifici *qualia* della mente (cfr. Kripke 1981: p. 46). Nel caso della «comprensione» inoltre, Wittgenstein sembra talvolta affermare che essa non costituisce propriamente uno «stato», ovvero un processo che è immediatamente riconoscibile quando si afferra il significato di un termine o si esegue una regola; mentre, in altre circostanze, pare esprimere una posizione più debole definendo le esperienze associate al comprendere solo un modo filosoficamente fuorviante di cogliere il significato della comprensione semantica. Così, nel paragrafo §154 di PU, subito prima di asserire che «il comprendere non è un processo psichico», «Wittgenstein – nota Kripke – osserva più debolmente» (Kripke 1981: p. 131, n. 33): «Ma non pensare affatto al comprendere come a un "processo psichico"! – Infatti è proprio questo il modo di dire che ti confonde le idee» (PU: §154). Ora, il considerare «il comprendere» come un «processo psichico» non necessariamente significa commettere un errore. Kripke richiama a tal proposito altre riflessioni di PU, in cui Wittgenstein sembra cautamente non pronunciarsi circa la natura di altri stati psicologici concettualmente imparentati con i fenomeni della comprensione («lasciamo indecisa la loro natura!»; PU: §308), ad esempio il ricordare: «"Ma non puoi negare che quando, ad esempio, si ricorda, abbia luogo un processo interno". – Perché, diamo forse l'impressione di voler negare qualcosa? [...] Ciò che neghiamo è che l'immagine del processo interno ci dia l'idea giusta della parola "ricordare". [...] Perché mai dovrei negare che c'è un processo mentale?! Soltanto, "Adesso ha avuto luogo in me il processo mentale del ricordare..." non vuol dire nient'altro che: "Adesso mi sono ricordato...". Negare il processo spirituale vorrebbe dire negare il ricordare; negare che qualcuno si ricordi mai di qualcosa» (PU: §§305-306; citati in Kripke 1981: pp.131-132, n. 33). L'intento di PU è quindi colto a pieno da Kripke: Wittgenstein non può negare l'esistenza delle immagini che si presentano alla mente quando comprendiamo o ricordiamo qualcosa, ma solo slegare la loro occorrenza dal significato del comprendere e del ricordare. Egli ridefinisce quindi il senso dell'analisi introspettiva – che a detta di Kripke caratterizza il metodo di indagine di PU (ragion per cui Wittgenstein non può essere classificato come un comportamentista duro e puro) – prescrivendo il modo corretto di eseguirla e non la maniera per abbandonarla. Il fatto inoltre che non sia possibile riscontrare per i fenomeni della comprensione e del ricordo degli specifici «processi mentali» sta a suggerire che per tali eventi non si dà alcun metodo o regola che sia in grado di legare il loro apparire alle competenze con cui si impiegano i concetti che a essi fanno riferimento.

l'addizione. Vediamo che cosa è accaduto quando per la prima volta ho imparato a fare le somme. In primo luogo, può darsi che ci sia stato, come può darsi di no, un istante identificabile, probabilmente nella mia fanciullezza, in cui improvvisamente ho sentito (*Eureka!*) che avevo afferrato la regola dell'addizione. Se non c'è stato, è molto difficile vedere in che cosa possa essere consistita la presunta esperienza speciale del mio imparare a far le somme. Ma anche se c'è stato un istante particolare in cui avrei potuto gridare "*Eureka!*" – caso sicuramente eccezionale – in che cosa consisteva l'esperienza concomitante? Probabilmente si trattava della considerazione di alcuni casi particolari e di un pensiero – "Ora ho afferrato!" – o qualcosa del genere. Potrebbe essere proprio *questo* il contenuto di esperienza di "intendere l'addizione"? Sarebbe stato diverso, e come, se avessi intesi viù? Supponiamo che io esegua ora una particolare addizione, diciamo "5+7". È forse un'esperienza che ha qualche qualità speciale? Sarebbe stato diverso se mi avessero insegnato la viaddizione corrispondente e l'avessi eseguita? Sarebbe stata diversa la mia esperienza se avessi eseguito la moltiplicazione corrispondente ("5x7"), a parte il fatto che avrei reagito automaticamente con una risposta diversa? (Eseguite l'esperimento su voi stessi)». (Kripke 1981: p. 43).

L'analisi di Kripke sposta quindi il *focus* della sua argomentazione, dalla ricerca di un'esperienza qualitativa speciale dell'«intendere una funzione», al rintracciamento di quelle entità matematiche oggettive, che hanno la caratteristica di non dipendere dalla psiche umana e di determinare, nella loro formula, i passi previsti per il proprio impiego (cfr. PU: §§188-202). Seguendo le tesi di Frege sull'uso del segno, Kripke distingue i 4 elementi necessari a definire la somma, o più in generale, una funzione aritmetica: «l'entità matematica», l'«entità linguistica», il «senso» del segno, vale a dire il suo referente, l'«idea nella mente dell'individuo associata al segno» (cfr. Kripke 1981: p. 48). Senza concentrarsi sul preciso significato di tutti gli elementi formali dell'addizione, lo studioso americano si concentra sull'aspetto che a suo avviso esprime la quarta possibile risposta al quesito scettico, ovvero il «senso». Quest'ultimo definisce il tratto fondamentale di tutti gli oggetti matematici, in quanto stabilisce per ognuno di essi il referente delle loro rappresentazioni simboliche nonché il rapporto che ciascuna di queste intrattiene con i primi. Il senso è cioè quella parte del segno che «*determina* la funzione di addizione come *referente* del simbolo "+"» (Kripke 1981: p. 48), stabilendo il nesso che intercorre tra il suddetto simbolo e l'entità matematica che l'individuo afferra all'atto del sommare («Determinare un referente fa semplicemente parte della natura di un senso»; *Ibidem*). Tralasciando, per il momento, il tentativo di approfondire la problematica di come un senso sia in grado «per natura» di determinare il proprio referente, Kripke fa notare che di

nuovo il ricorso a certe immagini del significato, ci pone davanti al problema di capire in che termini l'esistenza nella mente di un'entità o di un'idea indipendente dalle rappresentazioni soggettive, possa «*constituirsi*» l'atto di afferrare un senso piuttosto che un altro, il procedere in un certo modo e non, ad esempio, secondo le indicazioni che potrebbero essere ricavate dalla stessa immagine per mezzo di un'interpretazione diversa. Kripke mostra che in questa circostanza si è dinanzi al ripetersi della stessa situazione che si era verificata nel caso delle esperienze vissute dei processi intenzionali, si da metterci nella condizione di non sapere che cosa fare della nostra particolare rappresentazione: se leggerla come il significato della funzione «viù» o il significato dell'operazione «più», come parte di un'esecuzione che si presuppone continui lungo i binari prefissati dall'abitudine, per usare un'espressione humaneana, o come un tratto di una serie numerica più complessa che coincide solo fino a un certo punto con il «normale» modo di eseguire le successioni. In tal modo Kripke non solo ci lascia del tutto impreparati su ciò che le future applicazioni di regole potrebbero rivelarci, ma non fornisce nemmeno alcun criterio o confine utile per fermare il regresso all'infinito delle interpretazioni che qualsiasi interlocutore potrebbe sollevare con diritto:

«L'idea nella mia mente è un oggetto finito: non potrebbe forse essere interpretata come se determinasse una funzione viù, invece di una funzione più? Naturalmente può esserci nella mia mente un'altra idea, che costituisce (possiamo supporre) il suo atto di assegnare una particolare interpretazione alla prima idea; ma allora, ovviamente, il problema di pone ancora a questo nuovo livello. (Di nuovo una regola per interpretare una regola). E così via. (*Ibidem*).

2.2 *La soluzione scettica*

Se è vero ciò che sostiene Kripke, sembra che nessuno dei quattro candidati esaminati sia in grado di dimostrare che esiste qualcosa come un «super-fatto» o un criterio dotato della facoltà di esibire la corretta applicazione di una regola. Sembra cioè che né l'atteggiamento disposizionale, né la possibilità di conoscere il complesso di circostanze in cui applicare una funzione, né infine la presenza di un vissuto interiore o l'atto di afferrare un oggetto matematico, siano capaci di addurre prove a sostegno dell'esistenza di un criterio che abbia la proprietà di determinare il modo corretto di applicare una regola. Non esisterebbe in altri termini alcuna circostanza (o condizione di verità) che potrebbe disporre della forza di vincolare a determinati impieghi normativi o della facoltà di garantire che

L'addizione è l'operazione che svolgiamo quando intendiamo sommare «normalmente» due numeri:

«Non può esistere un fatto di questo tipo: intendere con una parola qualcosa. Ciascuna nostra nuova applicazione è un salto nel buio; qualunque intenzione presente potrebbe essere interpretata in maniera che vada d'accordo con qualunque cosa si decida di fare. Non può dunque esistere né accordo né conflitto. È questo quanto Wittgenstein dice nel paragrafo 202» (Kripke 1918: p. 50).

Per cercare di risolvere il paradosso, Kripke suggerisce di guardare alle pretese dello scettico non come a delle richieste che posso essere soddisfatte esibendo l'oggetto da lui desiderato, ma come al requisito di una soluzione che è già presente, in termini altrettanti scettici, nella ricerca wittgensteiniana. Egli invita cioè a leggere nell'assenza del suddetto fatto normativo più che un problema per il quale occorre una soluzione «diretta» (quale sarebbe la soluzione che, ad esempio, avrebbe il potere di esibire la corrispondenza tra il seguire la regola e l'apparizione di un particolare *qualia* di esperienza), l'occasione per dimostrare che la richiesta dello scettico è insensata e che è anzi contraria agli intenti anti-fondazionalisti dello stesso Wittgenstein¹⁵⁷; che è possibile cioè concepire un diritto all'uso di un termine senza disporre di alcuna autorizzazione o giustificazione epistemica: «Usare una parola senza giustificazione [*Rechtfertigung*] non vuol dire usarla senza averne diritto [*zu Unrecht*]» (PU: §289).

Dopo aver evidenziato una serie di analogie che a suo avviso sussistono tra il problema scettico sollevato da PU e le questioni che, in termini molto simili, si incontrano tanto nella tradizione empirica classica (ad esempio in Hume e in Berkeley¹⁵⁸), quanto

¹⁵⁷ In un certo senso, Kripke (ma non Wittgenstein) riconosce le ragioni dello scettico ammettendo che i fatti da lui ricercati propriamente non esistono, e che quindi non ci sono né criteri inconfutabilmente oggettivi né condizioni di verità che possano assicurare che con il segno «+» un individuo intenda la funzione dell'addizione e non ad esempio un'altra operazione che può essere resa compatibile con essa mediante un'opportuna interpretazione. La differenza della sua posizione dalla tesi scettica è invece riscontrabile nelle conseguenze che derivano dal riconoscimento dell'assenza di tale fatto. Kripke è convinto che quest'ultima non prelude al problema di un'eventuale soluzione di stampo fondazionalista, ma a un ri-orientamento complessivo del nostro modo di guardare al linguaggio, troppo spesso imperniato su immagini fuorvianti della grammatica e del senso. La sua idea è che Wittgenstein abbia dato non solo la risposta definitiva al paradosso scettico, ma abbia anche fornito un «argomento contro il linguaggio privato», mostrando l'insensatezza logica di ogni posizione che ignora il ruolo svolto da una comunità di parlanti nell'attribuzione dei significati a determinati termini e procedure normative.

¹⁵⁸ L'analogia metodologica della soluzione di Wittgenstein con la soluzione scettica humeana a proposito dei dubbi relativi alle «operazioni dell'intelletto» (Kripke 1981: p. 57) risiede, per Kripke, nel rifiuto da parte del filosofo scozzese di indicare una tesi o una risposta alle asserzioni negative dello scettico. Hume, come è noto, non fornisce alcuna giustificazione per spiegare la supposta natura causale di due eventi temporali, limitandosi piuttosto a sostenere che è per un senso di abitudine che siamo inclini ad asserire, in determinate circostanze e per via della loro regolarità, che un certo evento «a» causa necessariamente un certo evento «b». Egli non fornisce una soluzione «diretta» al problema scettico, dando ad esempio una dimostrazione *a*

nella più recente filosofia analitica (Goodman¹⁵⁹ e Quine¹⁶⁰), Kripke passa ad analizzare il significato di quelle che definisce le «condizioni di asseribilità» di un enunciato, e che in PU rappresentano una sorta di sostituto delle «condizioni di verità» di TLP (le condizioni che conferiscono valore semantico agli enunciati fattuali, vale a dire la loro corrispondenza

priori del ragionamento induttivo o fornendo un'analisi del tipo di relazione che sussiste tra coppie di eventi («soluzioni dirette rispettivamente ai problemi humeani dell'induzione e della causalità»; *ibidem*), ma riporta i casi in cui si è spinti a parlare di una relazione tra fatti in termini di causa ed effetto o della presenza di un nesso inferenziale dal passato al futuro; in maniera analoga, Wittgenstein, a differenza di Kripke, non si pronuncia sull'esistenza o meno di un fatto normativo capace di indicare il modo corretto di seguire una regola (Kripke è consapevole che la negazione dell'esistenza di tale fatto implica, contro gli intenti dello stesso Wittgenstein, la formulazione di una tesi filosofica. Ciononostante egli ascrive a quest'ultimo le identiche posizioni dello scettico; cfr. Kripke 1981: pp. 60-61), ma esibisce l'insieme di quelle condizioni in cui ha sì è «inclinati» a riconoscere come «giuste» determinate procedure normative e scorrette delle altre. Un'impostazione analoga a quella humeana è possibile trovarla anche nella filosofia di Berkeley, a proposito della negazione della materia e di tutti gli oggetti esterni alla mente. Kripke sostiene che anche in questo caso, contro le intenzioni del vescovo irlandese, si riscontra un modo di procedere simile a quello scettico wittgensteiniano, consistente nel derivare il conflitto tra le asserzioni filosofiche e le asserzioni del senso comune dal fraintendimento del modo di parlare ordinario. Come per Hume e per Wittgenstein, in altri termini, anche per Berkeley il rifiuto delle proposizioni ordinarie non passa per l'esplicitazione di una tesi («diretta») sull'esistenza o meno della materia, ma per il tramite di un'analisi linguistica che mette in rilievo gli asserti responsabili di indurre a credere che sia possibile concepire delle idee indipendentemente dalla nostra volontà (cfr. Kripke 1981: p. 55).

¹⁵⁹ Anche la trattazione di Goodman sull'induzione possiede, come quella quineana (nota successiva), punti di convergenza con le argomentazioni scettiche di Wittgenstein. Anzi, osserva Kripke, la sua discussione «è molto più affine allo scetticismo di Wittgenstein di quanto non lo sia la trattazione quineana dell'indeterminatezza» (Kripke 1981: p. 52). Kripke traccia un parallelismo tra i ruoli dei termini «viù» e «blerde» («blerdi») sono per Goodman gli oggetti che fino a un certa data sono verdi e successivamente sono blu; Goodman 1973) mostrando come, nonostante il problema di Goodman riguardi l'induzione e non il significato, l'argomento dimostri in entrambi i casi l'impossibilità di inferire l'utilizzo futuro di un concetto dalle sue applicazioni passate: «Chi può escludere che nel passato io abbia inteso blerde con “verde”, cosicché ora dovrei dire che il cielo, e non l'erba, è “verde”?» (Kripke 1981: p. 53).

¹⁶⁰ Kripke qui allude «alle tesi dell'indeterminatezza della traduzione e dell'imperscrutabilità del riferimento» quineane (Kripke 1981: p. 50) secondo le quali, come è noto, i problemi del significato sono interpretabili come problemi di disposizioni al comportamento e non come ricerca di quell'esperienze interiori che sarebbero in grado di esibire fatti riguardanti le applicazioni di regole. Kripke inoltre mostra che la soluzione di Quine ai problemi del significato diverge da quella di Wittgenstein, non riuscendo a risolvere un ulteriore problema derivante dall'adozione della prospettiva comportamentale. Come si è infatti visto a proposito della soluzione disposizionalista, anche nel caso in cui si possa attribuire a qualcuno l'infallibilità delle risposte, e quindi si sia autorizzati a identificare il suo comportamento con il giusto modo di eseguire una regola, non si potrebbe in nessun caso esibire alcun fatto (mentale o fisico) capace di mostrare che ciò che quello stesso individuo fa coincide con ciò che è tenuto a fare, e che quindi vi sia un nesso tra le sue applicazioni passate e le sue applicazioni future. Inoltre, osserva Kripke, in Quine la questione del significato non si pone esattamente negli stessi termini di Wittgenstein, perché mentre per il primo il problema dell'indeterminatezza dell'interpretazione (riferimento) resterebbe irrisolto anche «se idealmente le disposizioni fossero considerate infallibili e coprissero tutti i casi» (cfr. Kripke 1981: p. 52) – il comportamento non sarebbe di alcun aiuto per capire se ciò che intendo quando dico la parola «coniglio» è un coniglio o uno «stadio di coniglio» – per il secondo le disposizioni non giocherebbero alcun ruolo nell'individuazione di tale fatto e anzi ne riconoscerebbero l'assoluta inutilità. È tuttavia difficile, secondo Kripke, non riconoscere le somiglianze argomentative tra i due autori, soprattutto se si tiene a mente che entrambi negano l'esistenza di un'esperienza dell'«intendere una funzione» o di un riferimento che consenta di sapere se con un termine ci si sta riferendo a un oggetto o a una sua frazione spazio-temporale (Quine). «Stando alla formulazione stessa di Quine, sembra ammissibile per un non-comportamentista considerare le sue argomentazioni, se le accetta, come una dimostrazione del fatto che qualunque teoria comportamentistica del significato deve risultare inadeguata, dal momento che non riesce neppure a distinguere una parola che significa coniglio da una che significa stadio di coniglio. Ma se ha ragione Wittgenstein, e nessuna via di accesso alla mia mente può rivelare se intendo più o viù, non può darsi che la stessa cosa valga per coniglio e stadio di coniglio? Quindi forse il problema di Quine si pone anche per i non-comportamentisti» (*Ibidem*).

o meno ai fatti che devono sussistere perché siano ritenuti veri o falsi). Con «condizioni di asseribilità», Kripke si riferisce all'insieme delle circostanze in cui è consentito affermare qualcosa in maniera «appropriata», al complesso cioè di tutte quelle situazioni attraverso cui gli accordi sull'intendere una funzione (o una regola) sono rese legittime dal riconoscimento del ruolo che a esse è conferito da un gruppo di individui. Tali condizioni rendono esplicito oltre che l'uso «paradigmatico» di un dato concetto in una forma di vita, ovvero l'uso che una comunità stabilisce debba essere intersoggettivamente valido per suoi membri, anche la funzione che al suo interno svolgono alcune operazioni linguistiche come l'asserire o il negare, o più in generale l'esprimersi e il concordare su fatti:

«L'immagine generale del linguaggio di Wittgenstein, quale è stata delineata più sopra, richiede che una spiegazione di un certo tipo di espressione verbale specifichi non semplicemente in quali condizioni può venir emessa quell'espressione, ma anche quale ruolo e quale utilità per la nostra vita possa avere la pratica di emettere in tali condizioni quel tipo di asserzioni. Noi diciamo che qualcuno segue una certa regola quando le sue risposte concordano con le nostre, e lo neghiamo quando questo non accade» (Kripke 1981: p. 77).

Kripke è convinto che non esistano condizioni in grado di giustificare l'attribuzione di un'intenzione significativa a una persona isolata, e che quindi non abbia senso parlare, in tali casi, di applicazione corretta o scorretta di una regola. Egli osserva che qualora si volesse attribuire a un uomo che non abbia mai avuto alcun contatto con altri uomini¹⁶¹ la capacità di riportare correttamente il risultato di una somma (o l'applicazione di un concetto), costui non sarebbe in grado di riprodurre la distinzione tra il corretto modo di eseguirla e il credere di averla eseguita correttamente e che anzi, in assenza di un accordo

¹⁶¹ Kripke qui è molto chiaro. A suo avviso, l'argomento del linguaggio privato è valido solo per gli uomini che non hanno mai vissuto a contatto con altri uomini e non quindi per gli uomini che si trovano in isolamento o che hanno deciso di ritirarsi dalla propria comunità di origine. Gli usi verbali personalizzati di questi ultimi, infatti, possono essere ricostruiti in qualsiasi momento sulla base del linguaggio condiviso nella loro passata forma di vita (che, a detta di Kripke, può coincidere anche con la nostra). «Tutto ciò significa forse che non si può dire che Robinson Crusoe, solitario su un'isola deserta, stia seguendo qualche regola, qualunque cosa faccia? Non vedo come si possa trarre questa conseguenza. Ciò che effettivamente ne consegue è che, se pensiamo che Robinson Crusoe segua delle regole, allora lo stiamo accogliendo nella nostra comunità e applichiamo a lui i nostri criteri per seguire una regola» (Kripke 1981: p.89). Occorre inoltre tenere a mente che per Kripke l'accento di Wittgenstein non cade tanto sull'impossibilità logica del linguaggio privato, quanto sul fatto che a suo avviso non può esistere alcun «modello privato» per seguire una regola poiché essa, come si è detto, è determinata esclusivamente dalle sue condizioni di asseribilità: «Che il modello privato sia falso non significa necessariamente che non si possa dire che un individuo *fisicamente isolato* sta seguendo delle regole; significa invece che non lo si può dire di un individuo considerato isolatamente, indipendentemente dal fatto che sia fisicamente isolato. Si ricordi che la teoria di Wittgenstein è una teoria delle condizioni di asseribilità. Di qualunque individuo la nostra comunità può asserire che sta seguendo una regola se costui supera i controlli del seguire una regola applicati a un membro qualunque della comunità» (Kripke 1981: p.90).

condiviso, si sentirebbe autorizzato a stabilire, da solo, cosa debba valere come regola e cosa no («Per definizione è *lui* che è autorizzato a dare, senza ulteriore giustificazione, la risposta che gli pare naturale e inevitabile»; Kripke 1981: p. 73). Kripke ritiene che ogni individuo che stabilisca in foro interiore, senza alcun controllo pubblico, il modo in cui applicare una norma o una funzione sia sprovvisto della capacità di agire in maniera conforme a essa, e che anzi in tale circostanza non disponga di alcun fatto che possa consentirgli di affermare che ciò che fa e dice corrisponde a ciò che noi chiamiamo «seguire una regola». Infatti, finché «lo vediamo seguire una regola “privatamente”», facendo caso solo alle *sue* condizioni di giustificazione, tutto ciò che possiamo dire «è che costui sarebbe autorizzato a seguire la regola come gli pare» (Kripke 1981: p. 74) e che nulla al di fuori di sé stesso potrebbe contare come autorità per decidere i casi in cui si hanno applicazioni appropriate o meno. Ci troveremmo cioè, di fronte a quella tipica circostanza wittgensteiniana in cui credere di seguire la regola e il fatto di seguirla si troverebbero a collassare ontologicamente, non lasciandoci altra scelta che riconoscere le ragioni dello scettico:

«E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire la regola “*privatim*”: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola” (PU: §202).

La situazione sembra invece cambiare profondamente quando si considera il carattere intersoggettivo delle condizioni di asseribilità e le funzioni che esse conferiscono agli asserti linguistici in determinate circostanze. Kripke mostra che il contenuto sostanziale della regola può essere dato solo all'interno di una forma di vita che riconosce come legittimi alcuni usi della stessa, impedendo che eventuali divergenze o errori possano essere resi compatibili mediante opportune interpretazioni. Egli quindi analizza la maniera con cui si è introdotti alla pratica pubblica dell'osservanza delle regole, esibendo un modello di addestramento all'esecuzione di una somma che vede come protagonisti due personaggi tipici della scena dell'istruzione: il maestro e lo scolaro.

«Si consideri l'esempio di un bambino che impara l'addizione. È ovvio che il suo insegnante non accetterà da lui una risposta qualunque. Al contrario, il bambino dovrà soddisfare diverse condizioni perché l'insegnante possa attribuirgli padronanza del concetto di addizione. In primo luogo, nel caso di numeri abbastanza piccoli, il bambino dovrà dare quasi sempre la risposta “giusta”. Se un bambino insiste a rispondere “7” alla domanda “2+3” e “3” alla domanda “2+2”, e

fa diversi altri errori elementari, l'insegnante gli dirà: "Tu non stai sommando. O stai calcolando un'altra funzione" [...] "o, più probabilmente, tu non ancora stai seguendo nessuna regola, ma dai a caso la prima risposta che hai in mente» (Kripke 1981: p. 75).

Anche se nella prima parte dell'esempio è difficile mostrare che le ragioni per le quali lo scolaro commette degli errori sono dovute a delle mancanze cognitive o a un fraintendimento del significato della funzione «+» (Kripke non intende esibire la maniera con cui sarebbe possibile rendere uno scolaro abile nel fare le somme, ma l'assenza di una prova che attesti la presa dei nostri insegnamenti, che dimostri, cioè, che nel dare istruzioni su qualcosa non si è parlato a vuoto), ciò non toglie che ambiguità del genere rimangano immutate anche nei casi in cui, per testare di nuovo l'apprendimento dello scolaro, appurato che sia in grado di risolvere correttamente «quasi tutti i problemi "piccoli" di addizione», l'insegnante chieda di eseguire la somma con cifre più grandi:

«Nei calcoli con numeri più grandi, egli [il bambino] può fare qualche errore in più, ma deve eseguire un certo numero correttamente, e quando fa un errore si deve vedere che sta "cercando di seguire" la procedura corretta, e non una procedura del tipo viù, anche se fa degli errori. (Si ricordi che l'insegnante non sta giudicando quando preciso o *abile* sia il bambino a eseguire somme, ma se si possa dire che egli sta seguendo la regola dell'addizione). Ora, che cosa intendo quando dico che l'insegnante giudica che il bambino deve dare in certi casi la risposta "giusta"? Intendo che l'insegnante giudica che il bambino ha dato la medesima risposta che egli stesso avrebbe dato» (Kripke 1981: p. 75).

Emerge di nuovo, anche in questo caso, che affinché l'insegnante possa ascrivere al discente la capacità di eseguire il calcolo richiesto, egli debba essere in grado di riportare il risultato corretto dell'operazione «somma» dimostrando che ha effettivamente imparato ad operare secondo le istruzioni impartite. Ci si attende cioè che il bambino, una volta appreso a calcolare con numeri abbastanza piccoli, sia poi in grado di reiterare la stessa operazione con numeri più grandi, sì da ricevere il consenso della comunità rappresentata dal maestro. Egli dovrà in altri termini esibire la padronanza della regola dell'addizione, e in tal modo guadagnare la fiducia nel fatto che in futuro continuerà a rispondere secondo quanto richiesto dalle condizioni di asseribilità stabilite dagli altri partecipanti alla sua forma di vita («la comunità attribuisce un concetto a un individuo nella misura in cui questi rivela, nelle situazioni di controllo, una sufficiente conformità al comportamento della comunità»; Kripke 1981: p. 80).

Kripke sottolinea in questo caso che il convergere delle risposte dell'allievo con le risposte dell'insegnante costituisce un'immagine esemplificativa di quel tipo di certezza che Wittgenstein intravede al fondo dei processi di spiegazione linguistica e come, quindi, l'armonizzazione delle interpretazioni individuali con le applicazioni abitudinarie di un gruppo di individui sia all'origine del sentimento di sicurezza attraverso il quale ciascun soggetto riconosce che per il proprio agire non occorre fondazione o spiegazione metafisica:

«"In che modo posso seguire una regola?" – se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco così. Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: "Ecco agisco proprio così"» (PU: §217)

« [...] *La cosa mi si presenta così* – dovrei dire. Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola *ciecamente*» (PU: §219).

Kripke è convinto che poiché vi è una certa (non specificata) quantità di concordanza¹⁶² nei risultati di una funzione e poiché al contempo non si registrano segnali che possano alimentare il sospetto sull'identità della regola eseguita, il bambino (o l'adulto) non ha ragione di dubitare dei propri procedimenti e anzi è incentivato dal conformismo degli atti a proseguire nei suoi passi senza ritenere che occorran ulteriori regole o istruzioni per verificarle («*operiamo*, senza fare appello a nessun suggerimento ulteriore»; PU: §228); che in altri termini sia sufficiente usare come modello per i propri comportamenti il complesso delle applicazioni stabilite dalla comunità, senza che si debba preoccupare della correttezza dei suoi risultati o dell'ammissibilità della propria interpretazione¹⁶³ (questo nel caso in cui le risposte non vengano etichettate come

¹⁶² «Qualunque individuo che sostenga di aver afferrato il concetto di addizione sarà giudicato tale dalla comunità se le sue particolari risposte concordano in un numero sufficiente di casi, e specialmente nei casi semplici, con le risposte della comunità (e se le sue risposte sono "sbagliate" non lo sono troppo spesso in maniera *bizzarra*, come lo sarebbe "5" per "28+57", ma sembrano concordare con le nostre almeno nella procedura, anche quand'egli fa un "errore di calcolo")» (Kripke 1981: p. 77). Come emerge dalla citazione, è il criterio wittgensteiniano della regolarità (cfr. PU: §199) a permettere di asserire che, escluse le circostanze in cui si è dinanzi a un *deficit* cognitivo o alla condotta di un folle (cfr. Kripke 1981: p. 78), il comportamento del singolo rispetta le condizioni di asseribilità della propria forma di vita e quindi il modo di eseguire una regola. Il problema che invece Kripke sembra dimenticare o trattare di sfuggita riguarda le conseguenze che derivano dalla mancata ammissione degli individui al loro corpo sociale, dalla circostanza ovvero che fa sì che questi possano ritrovarsi privati del proprio potere di esprimersi all'interno della stessa comunità che in passato li aveva accettati.

¹⁶³ Quest'ultime, come si è detto, non trovano spazio nella formulazione della soluzione scettica. Per Kripke, non ha senso ricercare la prova della correttezza dei calcoli nell'esistenza di un presunto fatto a cui il nostro

«bizzarre» o cessino d'improvviso di corrispondere alle condizioni di asseribilità stabilite da un gruppo di individui («se l'individuo non si conforma più a ciò che la comunità farebbe in quelle circostanze, la comunità non può più attribuirgli quel concetto»; Kripke 1981: p. 80). Lo stesso vale del resto anche nei casi in cui il bambino sia in grado di rettificare i suoi errori attraverso le indicazioni dell'insegnante. In tali circostanze, egli potrà correggere i suoi sbagli fino a giungere al graduale possesso dell'applicazione paradigmatica della regola (o per lo meno al soddisfacimento di quelle condizioni che consentono alla comunità di riporre fiducia nelle sue competenze normative), sì da dimostrare di aver maturato oltre che la piena padronanza delle operazioni e dei concetti necessari per andare avanti «ciecamente» (cfr. Kripke: p. 73) anche il diritto di far parte della propria forma di vita:

«Un individuo che supera queste prove viene ammesso nella comunità come uno capace di sommare; un individuo che supera queste prove in un numero sufficiente di altri casi viene ammesso come normale parlante della lingua e membro della comunità. Si correggono coloro che deviano e si dice loro (generalmente da bambini) che non hanno afferrato il concetto di addizione. Chi risulti un deviante incorreggibile per un certo numero di aspetti semplicemente non può partecipare alla vita della comunità e non è in grado di comunicare» (Kripke 1981: p. 77).

Colpisce dunque che nell'attribuzione di una regola o di un concetto a qualcuno, Kripke chiami in causa alcuni termini dal chiaro significato politico, ma non esplicitamente tematizzati da Wittgenstein («conformità», «accettazione», «normalità»). È vero infatti che uno dei meriti dell'analisi del filosofo americano è di essere riuscito a tenere insieme gli aspetti normativi delle regole con i loro tratti non-costrittivi¹⁶⁴ (nessuna regola è tale da

agire dovrebbe corrispondere, né d'altronde stabilire, attraverso il consenso maggioritario di una comunità, quale sia il «giusto» risultato di un'operazione. Che un gran numero di uomini dica che «68+57 fa 125» non gioca alcun ruolo, a suo avviso, nello stabilire che quello *debba* essere il numero *esatto* dell'operazione, così come, in egual maniera, il concetto di «correttezza» non è rilevante per la definizione del senso comunitario delle condizioni di asseribilità delle proposizioni. In tal modo Kripke riesce a evitare quell'identificazione, tipica di alcune declinazioni della «soluzione disposizionale comunitaria», tra fatti necessari e accordi collettivi, responsabile di attribuire alla comunità il potere di dichiarare necessario ciò che è al contempo contingente (corretto non è ciò che tutti i membri di una comunità farebbero nella medesima circostanza; cfr. Messeri 1997, in Marconi 1997: p. 163-175). Bisognerà invece considerare il risultato «125» come il risultato che attesta la comprensione da parte di chi esegue la somma della funzione «più», e quindi come il criterio che garantisce che si è svolta l'operazione dell'addizione e non, come si è detto, un'ipotetica funzione «viù».

¹⁶⁴ Uno dei problemi che la cosiddetta «community view» (Kripke 1981, Wright 1984; Canfield 1996) consente di risolvere riguarda le conseguenze che derivano dall'assunzione della prospettiva convenzionalista alla Dummett, (a sua volta derivata dall'impossibilità di distinguere tra enunciati necessari ed enunciati contingenti, il cui valore di verità viene stabilito per convenzione). Il problema di Dummett, come si è detto, è di riuscire a tenere insieme il carattere non-costrittivo della regola wittgensteiniana (essa non impedisce che le sue applicazioni siano a discrezione del singolo) con la sua normatività (ciò che propriamente la fa essere una regola e non una semplice descrizione) e pertanto di fare di ciascuna esecuzione il frutto di una decisione

poter imporre o prevedere un determinato comportamento, cionondimeno l'accordo su di essa è in grado di determinare come seguirla o meno), evitando ad esempio le conseguenze problematiche che deriverebbero dall'abbandono della tesi idealistica del significato o più in generale dalle letture convenzionaliste delle norme (ad esempio, Dummett 1959), ma non sembra plausibile ammettere che nelle analisi wittgensteiniane delle regole vi siano, come ritiene Kripke, accenni a modelli di condotta che potremmo definire «convenzionalmente conformi», o che i richiami all'accettazione o alla normalità siano fatti per rispondere all'esigenza di trovare un criterio per l'azione individuale. Wittgenstein sembra piuttosto disinteressato a fornire una soluzione al paradosso evidenziato da Kripke, e con buona probabilità, accuserebbe Kripke di produrre una lettura eccessivamente personalizzata delle sue riflessioni. Del resto, l'idea stessa che l'argomento del linguaggio privato sia contenuta nei paragrafi di PU dedicati all'analisi dei processi normativi o che «il problema fondamentale» del testo sia il paradosso scettico (cfr. Kripke 1981: p. 65) è un'affermazione che al di là dell'interesse critico non sembra corrispondere al carattere descrittivo delle meditazioni wittgensteiniane, come è riconosciuto dallo stesso Kripke nelle prime pagine del suo saggio (cfr. Kripke 1981: p. 14). È pertanto da escludere che l'obiettivo di Wittgenstein fosse qualcosa di più che illustrare una situazione problematica o un'*impasse* in cui qualcuno potrebbe ritrovarsi per aver deragliato dal modo comune di applicare un regola. Risulta al contrario più plausibile che il senso della sua analisi fosse quello di porre in rilievo l'inesistenza del criterio di asseribilità invocato da Kripke come soluzione al suo paradosso e che pertanto, a dispetto della tesi di quest'ultimo, le analisi di PU sulle regole abbiano il solo scopo di illustrare la profonda precarietà delle prassi e delle forme di vita che li sostengono. Kripke sembra invece considerare la regolarità delle operazioni normative come una sorta di dato su cui ogni individuo potrebbe basare l'identità dei suoi procedimenti, quasi una sorta di *vademecum* delle applicazioni collettive, attraverso il quale ciascun individuo si sentirebbe legittimato a esonerarsi dallo scegliere una determinata esecuzione piuttosto che un'altra e per questo a sentirsi più sicuro (lo vedremo a breve) nel suo agire. Sul finire del testo, pertanto, l'autore cita in rassegna tutta

arbitraria. Nella *community view*, invece, questo rischio può essere risolto perché nonostante nulla nella regola dica come debba essere seguita, al contempo niente suggerisce che possa essere applicata in modo differente dal modo in cui una comunità ha deciso di impiegarla. Come osserva Messeri (1997), «La *community view* non intende sostenere che la giusta soluzione della somma $68+57$ sia il numero su cui la parte più ampia della comunità concorda (la giusta soluzione è 125, e chiunque lo neghi è senza possibilità di appello in errore), bensì che il significato del funtore “+” (che di per sé non è necessariamente il segno della funzione di addizione) è interpretato dalle risposte numeriche che la comunità degli utenti del segno “+” ha dato e darà facendone uso. Chi dicesse che $68+57=125$ se e solo se la gente lo riconosce, cercherebbe di spiegare il necessario con il contingente e cadrebbe nella fallacia antropocentrica denunciata dagli avversari di Kripke e di Wright». (Messeri 1997, in Marconi 1997: p. 178).

una serie di passi e di esempi che servono, da un lato, a sottolineare in che modo la suddetta sicurezza si trovi imparentata al riconoscimento della natura del consenso e, dall'altro, a porre in rilievo l'importanza dell'esistenza di un accordo pre-verbale tra i membri di una forma di vita:

«A problemi come “68+57” rispondiamo senza esitare e consideriamo il nostro procedimento l'unico comprensibile (si vedano ad esempio i §§ 219, 231, 238) e *concordiamo* sulle risposte che diamo senza esitare. [...] L'insieme di risposte su cui concordiamo e il modo in cui esse si intrecciano con le nostre attività sono la nostra *forma di vita*. Gli esseri che concordassero nel dare sistematicamente risposte bizzarre del tipo *viù*, condividerebbero un'altra forma di vita. [...] In una tale comunità si direbbe che qualcuno segue una regola finché nelle sue risposte costui concorda con le risposte (di tipo *viù*) date dai membri di *quella* comunità.

Ai richiami sulla regolarità e sulle condizioni che rendono possibile l'accordo in un gioco linguistico («La regolarità va presa come un fatto puro e semplice»; Kripke 1981: p. 82; cfr. anche PU: II, p. 295), seguono infine i passi dedicati al controllo delle competenze dei partecipanti alla forma di vita. Kripke ritiene che uno degli aspetti più importanti della soluzione scettica sia imperniato sull'idea che per ciascun uomo si possa dimostrare l'opportunità linguistica dei suoi proferimenti attraverso l'esibizione delle condizioni di enunciazione alle quali una comunità attribuisce un valore paradigmatico. Egli, in tal senso, ribadisce che caratteristico di una regola è l'essere formulata in una fase successiva alla sua applicazione, quando cioè si sono registrati i comportamenti e le abitudini (cfr. PU: §199) che possono venire riconosciuti come esemplificativi dei suoi impieghi. Il suo è quindi un invito a guardare alle circostanze in cui il convergere della naturalità delle reazioni pre-verbali con la naturalità delle procedure di apprendimento e di applicazione delle regole dà origine a un accordo infondato, ovvero non giustificabile con i criteri del vero e del falso («Non esiste alcun fatto oggettivo [...] che spieghi il nostro accordo in casi particolari»; Kripke 1981: p. 81), ma attraverso il riconoscimento di quelle circostanze in cui i nostri giochi linguistici possono prendere vita e nelle quali ognuno è in grado di dire (e controllare) dell'altro che è in possesso dei requisiti per essere ammesso alla sua stessa comunità di appartenenza.

«Nessun paradigma *a priori* di come andrebbero applicati i concetti guida tutte le forme di vita. Il nostro gioco di attribuire concetti ad altri dipende dall'accordo. [...] Se attribuisco a qualcuno la padronanza del termine “dolore”, il suo pronunciare sinceramente “Provo dolore”, anche in assenza

di altri segni di dolore, è sufficiente a indurmi a provare pena per lui, a cercare di aiutarlo e così via (oppure a fare il contrario se sono un sadico); analogamente in altri casi» [...] Il fatto che un individuo non dia le particolare risposte che la comunità considera corrette, fa supporre alla comunità che egli non stia seguendo la regola. D'altra parte, se un individuo supera un numero sufficiente di controlli, la comunità [...] lo accetta come uno che segue la regola, e con ciò lo mette in grado di impegnarsi in certi tipi di interazioni che dipendono dalla fiducia che i membri della comunità hanno nelle sue risposte» (Kripke 1981: pp. 85, 88).

3. *La comunità in questione: la critica di Cavell*

La risposta di Kripke al problema dei rapporti tra la regola e la sua esecuzione si esprime quindi nei termini di un richiamo all'accordo tra gli individui in una forma di vita. Attraverso il riconoscimento delle condizioni di asseribilità, ovvero delle circostanze che fungono da criterio per ascrivere a un determinato gruppo sociale la legittimità di una procedura regolativa, è possibile cogliere sia il significato pratico delle regole, il fatto ovvero che il loro uso precede la formulazione, sia la sicurezza con la quale, al momento dell'impiego, ci troviamo sprovvisti di dubbi o incertezze circa la maniera corretta o scorretta di eseguirle. Detto in altri termini: se durante l'esecuzione di una successione numerica (il modello usato da Kripke per rappresentare, esemplarmente, i processi del significato) o di una prassi (sia essa verbale che pre-verbale) non avvertiamo l'esigenza di chiederci quale fatto possa assicurare che il nostro procedere corrisponda al procedere in atto o al procedere che abbiamo in mente nell'intendere una funzione (o un impiego concettuale), ciò non avviene per la supposta capacità della regola «di determinare *causalmente* ed empiricamente l'uso futuro» (PU: §195), quasi essa fosse in possesso di una sorta di potere magico o divinatorio¹⁶⁵ in grado di dirci quale sarà la sua prossima applicazione («Tu eri dunque disposto a usare espressioni come: “Per parlare propriamente i passaggi sono già compiuti; anche prima che io li compia per iscritto, oralmente o idealmente”»; PU: §188; cfr. anche §189, §219), ma per la circostanza più comune con la quale sappiamo, senza bisogno di dimostrarlo (perché l'abbiamo appreso), che «quella» è la maniera di eseguirla, che vi è cioè un modo di agire in cui l'assenza di ragioni non costituisce un limite ma la condizione di applicabilità della regola stessa:

¹⁶⁵ Wittgenstein a volte fa riferimento al linguaggio come una sorta di incantesimo della mente dal quale, una volta irretiti, è estremamente difficile tirarsi indietro: «Ma non potremmo anche calcolare nel modo in cui calcoliamo (trovandoci tutti d'accordo, ecc.) e tuttavia, ad ogni passo, avere la sensazione di essere guidati dalle regole, come da un incantesimo; stupiti forse dal fatto che ci troviamo tutti d'accordo (e magari grati alla divinità per questo accordo)?» (PU: §234; cfr. anche PU: §109).

«Tutto il punto dell'argomento scettico è qui: alla fine raggiungiamo uno stadio dove agiamo senza alcuna ragione in base alla quale poter giustificare la nostra azione. Agiamo senza esitare ma *ciecamente*. È questo dunque un esempio importante di ciò che Wittgenstein chiama parlare senza "giustificazione", ma non "a torto". Fa parte del nostro gioco linguistico del parlare di regole il fatto che un parlante possa, senza dare alla fin fine alcuna giustificazione, seguire fiducioso la propria propensione a ritenere che questo (ad esempio rispondere "125"), sia il modo giusto di rispondere, e non un altro (ad esempio, rispondere "5"). Cioè, le "condizioni di asseribilità" che autorizzano un individuo a dire che, in data occasione, egli dovrebbe seguire la sua regola in un modo piuttosto che in un altro, alla fin fine non sono che queste: egli fa quel che è *propenso* a fare» (Kripke 1981: p. 73).

Sembrerebbe quindi che la soluzione di Kripke sia perfettamente in linea con le affermazioni di Wittgenstein sul carattere infondato delle procedure normative (cfr. PU: §§211-242). Egli sostiene, in accordo con il filosofo austriaco, che ha poco senso chiedersi come si debba in generale seguire una regola, dato che per essa, non esiste (né può esistere) alcun fatto che ne possa attestare la legittimità al di fuori del consenso dato da un gruppo di individui («E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita»; PU: §241), né un atto mentale capace di oltrepassare le sue attuali applicazioni (cfr. PU: §188). Tuttavia, a ben vedere, le osservazioni di Wittgenstein sulle regole non sono così nitide e orientate. Esse infatti non sottolineano, come vuole Kripke, il carattere di certezza invocato dalla soluzione scettica, né a maggior ragione sostengono che è possibile riferirsi all'estensione dell'accordo collettivo per essere sicuri dell'identità di determinati usi di concetti o regole¹⁶⁶. In diverse osservazioni, anzi, Wittgenstein sembra dire che il nostro procedere è incerto e precario e che, nonostante gli altri possano fornirci con l'unilateralità delle loro condotte una guida sicura per l'uso accettato delle espressioni e delle applicazioni normative, tutto ciò di cui si dispone a volte non è più di una semplice «inclinazione» ad agire o a parlare:

¹⁶⁶ Anche se in diverse occasioni Wittgenstein sembra proprio sostenere l'esistenza di un tale tipo di certezza, ad esempio, quando scrive: «"In qualunque modo tu lo addestri a proseguire nell'esecuzione di un motivo ornamentale", – come può *sapere* in quale modo deve continuare da solo?" – Ebbene, e *io* come *lo so*? – Se questo vuol dire "Ho buone ragioni?" la risposta sarà: ben presto le ragioni verranno meno. E allora agirò senza ragioni» (PU: §211); «Se qualcuno, che temo, mi dà l'ordine di continuare la successione, lo faccio rapidamente e con piena sicurezza; e la mancanza di ragioni non mi turba» (PU: §212); o quando, nel descrivere un possibile incontro tra civiltà differenti sostiene che il reperimento di un modo comune di comportarsi è il solo *medium* che può fare da riferimento per un possibile processo di traduzione: «Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta» (PU: §206).

«"In che modo posso seguire una regola?" – se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco così.

Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono *disposto* a dire: "Ecco, agisco proprio così"» (PU: §217; corsivo mio).

Kripke sembra essere solo in parte consapevole di tale aspetto. Quando descrive l'attività di apprendimento del bambino dinanzi al suo insegnante (cfr. Kripke 1918: p. 74), indicando nella propensione di quest'ultimo la prova della correttezza delle inclinazioni del primo («egli [l'insegnante] giudica che il bambino sta applicando la medesima procedura che egli stesso è propenso ad applicare»; Kripke 1981: p. 75) o quando nelle prime pagine del suo saggio parla di una «sensazione di sbigottimento» per l'idea che i nostri processi di intesa possano svanire «nell'aria» (Kripke 1981: p. 27; cfr. Cavell 1990: p. 154), egli sembra rendersi conto che del fatto vi è una maniera in cui questa incertezza deve venire ricompresa nel testo wittgensteiniano e che quindi non è possibile escluderla troppo frettolosamente dal problema che in esso è sollevato. Lo stesso accade quando nel suo saggio viene posta una questione scettica più ampia della semplice incompienza (o incapacità di apprendimento) da parte del bambino, riguardante la possibilità che l'applicazione della regola possa essere inficiata dagli effetti di una droga o da un attacco di follia (cfr. Kripke 1981: p. 17) che finirebbe col precipitare insieme a essa il complesso di tutte le nostre asserzioni ordinarie, lasciandoci sgomenti circa la reale consistenza o meno del mondo circostante¹⁶⁷.

Tuttavia, al di là di questi riferimenti o accenni, Kripke sembra dedicare poco spazio a quest'ultima ipotesi e anzi, a volte, come a ragione sottolinea Cavell (1990), pare persino fraintendere il senso dell'affermazione wittgensteiniana sulle propensioni dell'individuo ad agire (PU: §217), ritraducendo quella che è un'incertezza (e non un senso di frustrazione) sulle nostre procedure normative nei termini di un comportamento standardizzato che trova

¹⁶⁷ In tal senso, ha ragione Cavell quando sostiene che la soluzione di Kripke non risolve il problema dello scettico, ma ne esibisce soltanto le condizioni di presentabilità, i suoi requisiti: «Ma allora possiamo adattarci o meno a ciò che si manifesta: non avremmo dunque a che fare, in questo caso, con una forma di scetticismo. Se tuttavia non possiamo immaginare che l'effetto della droga svanisca o l'attacco di follia passi, e se dobbiamo immaginare invece che il mondo resterà per sempre percettivamente indistinguibile dal modo in cui si presenta ora – ma che tutti noi potremmo usare e potremmo avere usato – concetti diversi le cui manifestazioni coincidono sistematicamente, allora [...] non sembra diverso da altre forme di scetticismo; e questo pone il problema di comprendere perché io debba considerare questa possibilità scettica (come nel caso in cui mi chiedo se sto sognando o se gli altri sono automi). Se non posso escludere la possibilità che io e/o gli altri siamo automi, interpretare le nostre interazioni come se io dovessi controllare le inclinazioni altrui e gli altri dovessero controllare le mie ci sembrerebbe una "soluzione" a questo problema? Ma cose del genere potrebbero, agli effetti pratici, non essere affatto problematiche per me» (Cavell 1990: p. 149).

legittimità nella manifestazione delle inclinazioni collettive (Kripke 1990: p. 80; cfr. Cavell 1990: p. 143). Seguendo Cavell:

«Il mio adattamento della lettura di Kripke [del brano citato in precedenza] è invece questo: Se ho esaurito ... (ecc.), allora sono legittimato a dire “Questo è semplicemente ciò che sono incline a fare”» (Cavell 1990: p. 143).

Kripke ignora il senso di quella che, a detta di Cavell, è una rappresentazione simbolica (o mitologica; cfr. PU: §221) del funzionamento delle regole e non una riproduzione «letterale» dei processi normativi. (Cavell 1990: p. 144) Egli scambia il modo in cui si è propensi a procedere in una determinata maniera – il che presuppone anche che non si sia disposti a procedere affatto (si è solo «inclinati» a farlo) – con la possibilità di seguire «i passi di qualcun altro» («Non sto testando la mia confidenza nel seguire una regola, ma la mia agilità nel determinare le regole, in un caso in cui esse vengono già seguire» Cavell 1990: p. 146).

Nella sua riflessione manca, in altri termini, un’analisi morale delle conseguenze implicite nell’agire conforme alle prassi collettive, nonché una disamina del rischio che ciascun atteggiamento imitativo comporta per l’esonazione dalle responsabilità delle proprie condotte, per il fatto ovvero che nel seguir ciecamente qualcuno (sia esso l’insegnante che la comunità che attraverso di lui parla) siamo tentati di delegare a questo «qualcuno» la facoltà di accettare o rifiutare le nostre applicazioni e/o interpretazioni di regole. Nelle parole di Cavell:

«Mi dispiace sentire dire a Kripke, dopo aver citato quello che egli chiama l’argomento scettico, secondo il quale agiremmo senza ragione, “agiamo senza esitare ma *ciecamente*” (Kripke 1981: p. 75). Wittgenstein si esprime in termini di obbedienza cieca nel passaggio in cui descrive il modo in cui le cose appaiono a lui, e dunque in una modalità esplicitamente mitologica o simbolica. [...] Se accetto l’invito ciecamente, non sto prendendo in considerazione una serie di rischi più o meno evidenti (ad esempio, questioni di ruolo, imbarazzo, fraintendimento). Se obbedisco ciecamente agli ordini di qualcuno, sto rinunciando, con sollievo o riluttanza, a ogni responsabilità per le mie azioni. [...] Dal momento che nel seguire una regola non ci sono rischi definibili in anticipo, che ho rinunciato alla mia responsabilità al di là di ogni sollievo e riluttanza, e che non ci sono interpretazioni alternative in vista, può sembrarci che una regola abbia un potere costrittivo che trascende la nostra comprensione. A questo punto, possiamo avere l’impressione di essere ancora più potenti delle regole, dal momento che possiamo scegliere quali regole seguire. Ma forse stiamo

solo scegliendo la lunghezza della catena che ci costringe. La cecità è un'espressione del potere della regola, nei termini del nostro potere di sottometterci a essa. L'immagine della vanga piegata si contrappone a essa, come "espressione simbolica" (cfr. PU: §221) dell'impotenza della regola, vista come l'impotenza di imporre quest'ultima a chicchessia» (Cavell 1990: p. 144).

Quando Kripke invoca per i suoi ragionamenti l'affermazione di Wittgenstein sull'agire «cieco», egli ha in mente l'idea opposta per cui essa è chiamata in causa la quale, al contrario di quanto è indicato in PU, non coincide con il riconoscimento di uno sfondo *immutabile* dell'agire, ma con l'individuazione di un limite che può esprimere tanto un accordo quanto un disaccordo nel linguaggio e, a volte, le condizioni del convergere normativo in termini di costrizione o schiavitù («la catena che ci costringe», scrive Cavell (*Ibidem*), ma più corretto sarebbe dire, forse, la catena alla quale abbiamo deciso di legarci nel dare importanza a determinati tipi di reazioni; cfr. cap. 2: §2). Detto diversamente: se anche è possibile che nei processi di apprendimento si impari a riconoscere quale è l'applicazione che una determinata comunità di individui riconosce come «paradigmatica» e quale invece come «deviante», stabilendo chi e cosa abbia titolo per far parte *di* (e per ammettere *a*) una forma di vita, ciò non toglie che è sempre al singolo che rimane la possibilità di accettare o meno tale accordo e che è quindi lui ad avere l'ultima parola su ciò che può essere fatto valere come applicazione o meno della regola: che in altri termini nessuno, al di fuori di sé stesso, né la regola in sé («l'impotenza della regola»; *Ibidem*) né la comunità che si erige sullo sfondo delle sue stesse reazioni naturali, ha il potere di imporre su di lui i propri procedimenti normativi, pena una rappresentazione coercitiva della regola che è del tutto assente nel testo wittgensteiniano («Per lui [Wittgenstein] siamo sempre *noi* che "stabiliamo" i criteri oggetto dell'indagine»; Cavell 1979: p. 42). Del resto, fa notare Cavell, il fatto che vi sia un numero di persone (supponiamo, la maggioranza dei membri di un corpo sociale) che segue la regola in una certa maniera, la stessa che il maestro insegna allo scolaro quando gli spiega come eseguire una funzione (o applicare un concetto), non costituisce una soluzione al problema sollevato dello scettico – perché si limita a riscontrare una semplice concordanza nelle applicazioni – ma fornisce un'ulteriore prova dell'inconsistenza delle condizioni di asseribilità invocate da Kripke: il fatto ovvero che esse sono di nuovo sottoponibili al dubbio e quindi inutilizzabili ai fini della soluzione prospettata:

«Supponiamo che mentre ti sto accompagnando al lavoro io dica "Sono incline a passare col rosso a questo semaforo": se tu rispondi "La mia inclinazione coincide con la tua", mi hai legittimato a

passare col rosso? Potresti sta incoraggiando questa legittimazione. Se quando il semaforo diventa verde dico “Ho fiducia nel fatto che posso andare avanti ora” e tu rispondi “La mia fiducia si accorda alla tua”, ho capito quello che stai dicendo, e tu hai capito quello che sto dicendo io?” [...] Se la situazione è quella che Kripke attribuisce a Wittgenstein, perché mai dire qualcosa di più che: “Sono d’accordo con te, questa è anche la mia inclinazione?” [...] Se tutto ciò che l’insegnamento di Wittgenstein ci consegna è una convergenza di inclinazioni, mi viene da chiedere: che tipo di soluzione a un problema scettico è questa? Kripke dice che è una soluzione scettica. Potrei allora esprimere la mia perplessità in questi termini: questa soluzione mi sembra più scettica del problema che dovrebbe risolvere» (Cavell 1990: p. 148).

La soluzione di Kripke viene quindi a ribaltarsi nel suo contrario. Essa si limita a segnalare la presenza di un determinato numero di uomini che seguono la regola in una specifica maniera, ma nulla dice su come tale accordo costituisca una soluzione alla questione sollevata da Kripke, né sulle ragioni per le quali una determinata quantità di individui abbia il potere di decidere e di controllare il modo con cui una funzione (o una regola) deve essere applicata. Le condizioni di asseribilità identificate dallo studioso americano, come criteri identificativi del nostro procedere, si rivelano quindi non necessarie, vuote e affatto irrilevanti per i dubbi che lo scettico sottopone al suo interlocutore e anzi, a tratti, controproducenti per la comprensione degli stessi problemi wittgensteiniani.

«Per Wittgenstein, l’asserzione delle condizioni di asseribilità è inutile rispetto al lavoro che egli compie, che consiste nell’individuare la prevenzione o la cura di un modo metafisico di prendere le parole. Dal momento che il metafisico (in noi) contesta le condizioni di asseribilità (ordinarie), la (ri)asserzione di queste condizioni non è una “soluzione” al suo problema (cfr. Cavell 1979: pp. 102-107)» (Cavell 1990: p. 175).

Cavell mostra che al di là della contraddizione in cui Kripke induce il suo lettore nel rilevare, a sua insaputa, i requisiti del problema scettico – il fatto ovvero che non esiste alcun criterio o condizione di verità in grado di restituire l’identità di una funzione o di una proiezione semantica («Là dove io ritengo che “l’assenza di un fatto” non sia una scoperta (scettica) ma un *requisito* dello scettico»; Cavell 1990: p. 150) – vi è un’altra questione, altrettanto profonda, che pertiene un problema di consenso e adesione alle forme di vita, che si annida all’interno della stessa scena sollevata dallo studioso americano. Tale questione è a suo avviso una conseguenza del discorso wittgensteiniano sul carattere

«aperto» regole, sulla loro revisionabilità o trasformabilità, ed è collegata a una crisi di convergenza che può essere determinata dal disaccordo nella loro esecuzione o, se si vuole, dal rifiuto di seguire pedissequamente il paradigma applicativo di certe pratiche:

«Sono certo che la mia percezione della soluzione scettica del Wittgenstein di Kripke (la mia percezione, cioè, che essa sia più scettica del problema che dovrebbe risolvere) sia legata al mio percepire questa soluzione come un certo tipo di soluzione politica: nella prospettiva di questa soluzione, il problema che i nuovi membri pongono alla società è quello di decidere se accettare o meno i loro tentativi di imitarci; ma questo è quello che Emerson chiama conformità. La scena rappresenta dunque la crisi permanente di una società che si ritiene fondata sul consenso» (Cavell 1990: p. 149).

In tal senso, il ricorrere di alcune espressioni tipicamente wittgensteiniane come «Adesso so andare avanti», «Adesso lo so [fare]!», «Adesso lo capisco!» (cfr. Cavell 1990: p. 47) se esprime da un lato lo sforzo di ciascuno singolo di accordarsi con la propria comunità (quasi si trattasse di uno strumento musicale; in Wittgenstein sono varie le metafore di natura musicologica per pensare gli accordi intersoggettivi nel linguaggio; cfr. Gargani 2008: pp. 1-27), di entrare, per così dire, in sintonia con le applicazioni e le formulazioni degli altri, dall'altro sembra implicare la possibilità di un'alternativa a quella data come qualcosa che al contempo è in grado di porla in discussione o di metterla in crisi aprendo in direzioni del tutto inaspettate:

«Suggerendo che ci sia un'alternativa all'interpretare "questo è semplicemente quello che faccio" come se esprimesse confidenza in me e non confidenza nell'altro, sto suggerendo, credo (il mio Wittgenstein sta suggerendo?) una certa apertura, o direzione, del consenso» (Cavell 1990: p. 149).

Ma poiché nelle procedure di addestramento all'uso di regole e concetti (o di regole come paradigmi per l'applicazione di concetti) è implicita la possibilità da parte dall'insegnante di rimproverare o persino escludere l'allievo dalla forma di vita che in quel momento rappresenta; poiché cioè vi è – a detta di Kripke – il potere da parte della società e degli istituti a cui viene conferita una determinata quota di autorità sociale (in questo caso la scuola, ma lo stesso ragionamento potrebbe essere esteso anche ai tribunali, alle prigioni, o in generale a tutti gli istituti educativi) di includere o mettere al bando dalla propria comunità di appartenenza – questo nei casi in cui il bambino (ma anche un adulto particolarmente refrattario all'addestramento o in disaccordo con determinati modi di

procedere) mostri di mettere in pratica diversamente l'insegnamento dato – segue che la scoperta dell'assenza di una garanzia normativa per il modo di agire individuale rivela oltre che l'inessenzialità di tale fatto – il «requisito» dello scettico (Cavell lo definisce un requisito di «purezza»; Cavell 1990: p. 150) – anche un desiderio implicito da parte degli altri di esorcizzare le loro possibili divergenze nonché il rischio di venire espulsi dal proprio corpo sociale.

«Il requisito di purezza imposto dalla filosofia sembra a questo punto un desiderio di lasciarmi fuori, intendo dire di lasciar fuori ognuno di noi, l'io, con i suoi bisogni arbitrari e i suoi desideri indisciplinati» (Cavell 1990: p. 151).

«Se il bambino è emarginato, trattato come folle, questo dimostra allo stesso tempo il potere e l'impotenza della società: potere di escludere, impotenza dell'includere» (Cavell 1990: p. 150);

«Ciò a cui tu reagisci come a un comportamento deviante da parte mia, è una minaccia verso di me; quello che faccio tradisce una certa dose di follia e verrò certo allontanato, quanto prima, dai luoghi più pubblici» (Cavell 1990: p. 160).

Cavell torce, quindi, quella che è una questione scettica sulle regole in una espressione di «turbamento» (cfr. Cavell 1990: p. 153) relativa ai rapporti tra l'individuo e la sua comunità, all'ansia che coglie gli uomini dinanzi alla constatazione che, in assenza di un fatto o di una prova da esibire per i propri gesti, si potrebbero ritrovare emarginati dai loro simili o peggio ancora dichiarati «folli» o «stupidi» (cfr. BrB: I, §30; cap. 2: §3.1). Egli descrive tale scoperta nei termini di un terrore che non concerne soltanto l'eventualità di essere cacciato dalla propria comunità di appartenenza, ma anche in quelli relativi a una perdita del controllo di sé e del proprio operato, a una falla nel proprio agire che sembra privarlo di ogni fiducia nei suoi passi:

«Posso desiderare che ci sia un fatto del genere, come una specie di assicurazione che non diventerò deviante, che non perderò il controllo – un'assicurazione contro la sensazione che potrei impazzire, o di essere privo di difese di fronte all'accuse di essere pazzo» (Cavell 1990: p. 161).

Quando nel suo capolavoro del '79, *The Claim of Reason*, dedicato più da vicino al problema della pulsione scettica umana – quella che spinge l'individuo a dubitare dell'efficacia dei suoi criteri ordinari e a ricercare per essi una fondazione più sicura –

sostiene che «il disaccordo in merito ai nostri criteri o la possibilità del disaccordo è un argomento in Wittgenstein altrettanto fondamentale quanto la scoperta dei criteri stessi» (Cavell 1979: p. 43), Cavell analizza, con termini differenti, l'effetto che la percezione dell'assenza di un super-concetto o di un super-ordine genera sugli uomini che sono persuasi della necessità di tale ordine i quali, quindi, si pongono alla ricerca di un fatto come quello kripkeano. Egli li descrive come uomini che concepiscono il loro senso di finitezza come espressione di una carenza dell'essere umano *tout court* o come una mancanza che necessita di essere colmata per il fatto paradossale che il nostro accordo sembra non avere bisogno di alcun fondamento o criterio di giustificazione; per il dubbio ovvero che si annida in ogni cosa che sembra funzionare troppo bene quando, nel medesimo tempo, non è fondata su niente:

«Il fatto che ci sia qualcosa, ma inevitabilmente così poco, che io possa dire per spiegare o giustificare il mio fondamento – che l'insegnante debba restare in silenzio così presto (più l'insegnante è capace, più saprà quando, e come, aspettare) – produce un certo tipo di ansia, se vogliamo, rispetto alla separatezza umana; ma, ancora una volta, la forza di questo stupore non è un paradosso scettico. È questa ansia che, secondo me, viene espressa dal modo in cui Wittgenstein chiude improvvisamente il discorso» (Cavell 1990: p. 173).

Ma Cavell è abile anche a mostrare che l'esibizione delle condizioni di asseribilità non può mettere a tacere la voce scettica che si annida in PU (quella che in altri luoghi chiama «la voce della tentazione»; cfr. Cavell 1989b: p. 70), e che l'intento di Wittgenstein è piuttosto quello di lasciare che questa voce possa trovare spazio come pulsione umana all'interno della sua riflessione sul linguaggio («Lo scetticismo appare nelle *Ricerche filosofiche* come una delle voci racchiuse in questa discussione, non come una soluzione o discussione»; Cavell 1990: p. 157); che possa cioè esprimersi, oltre che come sfiducia sulla contingenza delle prassi, anche attraverso l'ansia di rimanere esclusi (ansia che tuttavia, a volte, si trasforma in un desiderio di incomunicabilità, come nel caso del linguaggio privato) o ripudiati da coloro ai quali si chiede il riconoscimento della nostra «autorità», o in nome dei quali si prova a parlare quando si ritiene di aver compreso i loro modi di pensare e agire. Così, nel richiamare a più riprese la metafora wittgensteiniana della vanga che si piega (cfr. PU: §217), Cavell ha in mente più che la constatazione dell'immutabilità delle reazioni biologiche, l'accettazione per così dire «passiva» del dato antropologico, la circostanza che il nostro accordo possa fallire o interrompere il lavoro «verticale» di scavo («l'immagine di qualcosa di dritto è sottesa a *Rechtfertigung*, l'idea di diritto»; cfr. Cavell

1990: p. 156); che la scoperta del nostro modo «naturale» di comportarci possa essere insufficiente a erigere una società fondata sul consenso, e che sia in grado di esporla alla sua revoca, al fatto ineludibile del dissenso che a volte ci costringe a cambiare direzione e accettare il rifiuto, proprio perché noi, in quanto umani (e non per l'assenza di un fatto che metterebbe a tacere i nostri dubbi) possiamo entrare in disaccordo o dissentire, confliggere o smettere di parlarci, anche quando sembra che la natura o un comune interesse abbia già parlato al nostro posto¹⁶⁸:

«Per Wittgenstein, seguire la nostra delusione e il nostro rifiuto dei criteri (che è il modo in cui *The Claim of Reason* interpreta la possibilità, la minaccia e la tentazione dello scetticismo) è altrettanto importante del seguire i modi in cui ci accordiamo in essi (che è il compito a cui si è confinato Austin). È comprensibile che non ci piaccia che i nostri concetti siano basati su ciò che è importante per noi [...] Questo crea l'impressione che il nostro linguaggio sia instabile, e l'instabilità sembra qui alludere a ciò che ho indicato parlando del mio essere responsabile per la stabilità dei miei criteri, quale essa sia» (Cavell 1990: pp. 167-168).

Quando si incontra qualcuno che non è disposto a usare un termine o applicare la regola secondo quanto una prassi in vigore prevede (e qui l'uso di un concetto può riguardare tanto l'esemplificazione dei casi nei quali si ha diritto a chiamare qualcuno «folle» o «sano», quanto la divergenza nei processi di interpretazione ed esecuzione di norme; cfr. PU: §206), si è innanzi a un problema che afferra direttamente il cuore o la natura degli accordi. La limitatezza che mette in luce Cavell dell'analisi di Kripke riguarda l'incomprensione di quest'ultimo del carattere non esclusivamente linguistico del consenso, del fatto che *nel* linguaggio può trovare espressione tanto una convergenza naturale di interessi quanto un disaccordo (altrettanto naturale) su ciò che stabiliamo debba avere valore. Per Cavell, l'errore di Kripke è nel considerare l'uniformità applicativa di concetti o di regole da un punto di vista esclusivamente sociale; nell'ignorare il contributo delle reazioni istintive alla costituzione del linguaggio e alle forme di vita che danno

¹⁶⁸ È quanto ad esempio Cavell sostiene a proposito di qualcuno che volontariamente (e non necessariamente ad esempio per stupidità o per follia) decide di guardare in un gesto ostensivo il polso invece della punta delle dita: «È al paragrafo 185, dopo aver considerato l'esempio di un allievo che indica la serie e dice "Eppure ho continuato nella stessa maniera!", che Wittgenstein osserva: "Non ci servirebbe a nulla il replicare "Ma non vedi dunque...". È qui che Wittgenstein sostiene che questo caso è simile a quello "di un uomo che, a un gesto ostensivo mano, reagisse naturalmente guardando in direzione del polso, anziché nella direzione della punta delle dita". Ci sono decisamente delle buone ragioni (giustificazioni, spiegazioni) per la direzione in cui normalmente guardiamo [...] Ma posso immaginare che qualcuno non riesca ad afferrarlo, o trovi questo modo di indicare indicibilmente maleducato, o per qualche ragione senta il bisogno di guardare lungo il mio braccio come se si trattasse di un fucile, che è più facile fare dal lato del dito» (Cavell 1990: p. 163).

origine ai nostri schemi procedurali (cfr. anche Cavell 1989b: p. 73). Quest'ultimi, come si è detto, costituiscono lo sfondo immanente dei giochi linguistici, e difficilmente possono essere separati dalle attività che noi (ma non Wittgenstein) definiamo in senso lato «sociali» (le attività che definiscono la nostra «storia naturale» cfr. PU: §25). Essi si esprimono in tutti quei casi in cui il fatto di sapere che è insensato chiedersi come si è giunti a un accordo sul «camminare» o sul chiamare «tavolo»¹⁶⁹ quel determinato tavolo (cfr. Cavell 1990: pp. 162-163), rappresenta una prova a sostegno del carattere infondato dei giochi del linguaggio («l'accordo da cui i criteri dipendono è nelle nostre reazioni naturali»; Cavell 1990: p. 169); casi in cui la richiesta di un criterio (o di una condizione di asseribilità) suggerisce l'idea fuorviante che quell'accordo sia stato sottoscritto in forma «contrattuale», tra uomini in cerca di una soluzione a un problema, e che occorra ricostruire il complesso delle clausole e delle condizioni alla quale quegli stessi uomini hanno deciso, in quel momento, di legarsi.

«Ciò che rende questo fatto sorprendente [il nostro concordare nel giudizio; cfr. PU: §242], ciò che in parte è all'origine di questo filosofare sul soggetto, è che l'estensione dell'accordo sia così profonda e penetrante; che noi comunichiamo nel linguaggio così rapidamente e completamente; e che, poiché non possiamo assumere che le parole che ci sono date abbiano il loro significato per natura, siamo portati ad assumere che esse lo ricavano per convenzione; e tuttavia nessuna delle idee correnti di “convenzione” sembra poter fare il lavoro svolto dalle parole – ci dovrebbero essere, potremmo dire, troppe convenzioni in gioco, una per la sfumatura di ogni parola in ogni contesto. Non *possiamo* esserci accordati in anticipo per tutto ciò per cui sarebbe necessario. Perciò è importante che Wittgenstein dica che noi concordiamo (nelle forme di vita) e che esiste una concordanza nei giudizi [...] L'idea di concordanza qui non è quella di giungere o arrivare a un accordo in una data occasione, ma di concordare *continuativamente*, di essere in armonia, come le intonazioni o le note, o gli orologi, o i piatti della bilancia, o le colonne di numeri» (Cavell 1979: p. 59).

Si può dire dunque che il fatto che vi sia un'intesa su un determinato concetto (o regola) più che testimoniare il carattere immutabile della forma di vita – per Cavell l'accordo wittgensteiniano è sempre rivedibile – serve a evidenziarne il lato storico-contingente, la precarietà che deriva dall'assenza di un qualunque evento o fattore capace

¹⁶⁹ «Fa parte dei nostri criteri per contare qualcosa come tavolo – fa parte della grammatica della parola “tavolo” – che questo sia ciò che chiamiamo “sedere a un tavolo” (cfr. BIB: p. 35; Cavell 1979: p. 108). Che ci sediamo a un tavolo in questo modo per mangiare, e in quest'altro per scrivere (più vicino, appoggiando un braccio su di esso se scriviamo a mano) e in quest'altro modo ancora per metterci una tazza di caffè, sono criteri per chiamare questa cosa tavolo» (Cavell 1990: p. 168).

di garantire la riuscita delle intese e dei giudizi (se così fosse del resto, non si darebbe alcuna spiegazione del perché Wittgenstein insista così tanto nel mostrare la possibilità di fallire nel linguaggio; questo problema infatti potrebbe essere risolto attraverso il riconoscimento della normatività dei nostri istinti o, per dirla con Kripke, nel riconoscimento delle condizioni di asseribilità degli enunciati). Cavell esprime a più riprese le conseguenze che potrebbero derivare dalla trasformazione dei fatti su cui basiamo i nostri criteri. Egli in particolare sottolinea come il problema della soluzione comunitaria consista nella «privazione» dei nostri accordi naturali, nel disconoscimento del ruolo che essi giocano nella costruzione e revisione dei processi identificativi, alla base dei nostri usi concettuali:

«In che modo il mio comportamento passato con i tavoli avrebbe potuto essere diverso, o il mio comportamento futuro potrebbe esserlo? Se le sedie cessassero di esistere nel nostro mondo, così che l'alternativa allo stare in piedi, all'appoggiarsi o allo stare sdraiati fosse, o divenisse, accovacciarsi o sedersi per terra, e così che le cose che ora chiamiamo tavoli divenissero indistinguibili dagli altari, o comunque da superfici finalizzate a esporre qualcosa, allora succederebbe qualcosa al nostro concetto di tavolo. Non voglio insistere sul fatto che si accetti che il concetto di tavolo cambierebbe: ma il ruolo del concetto di tavolo (per via del ruolo dei tavoli) nelle nostre vite sarebbe diverso, e forse assente. Che cosa mi renderebbe incline a chiamare qualcosa un tavolo? ("i concetti ci inducono a indagare. Sono l'espressione del nostro interesse, e dirigono il nostro interesse"; PU: §570). [...] E sembra giusto dire: i concetti ordinari hanno storie [...] dei passati e dei futuri» (Cavell 1990: p. 170).

5. *La natura del dissenso*

Bisogna tuttavia intendersi sul significato e sulle conseguenze di una tale concezione storico-naturale dei criteri esemplificata da Cavell. Wittgenstein non sembra offrire molte chiarificazioni in tal senso e, anzi, a volte, pare rendere più problematiche le esigenze di differenziazione avanzate dai suoi interpreti. Quando ad esempio in PU scrive, a proposito della circostanza in cui due individui potrebbero reagire al medesimo comando in modi differenti, che «il modo di comportarsi comune degli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta» (PU: §206) egli sta sostanzialmente affermando che, alla base di ogni possibile traduzione di concetti o pratiche, giace un terreno condiviso di condotte che accomuna l'agire al di qua di ogni possibile trasformazione del dato naturale («Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*»; PU: II, p. 295). Mentre, in forma inversa, quando asserisce

che il «nostro interesse non ricade sulla possibile formazione di concetti», perché «noi non facciamo» né «scienza naturale» né «storia naturale», in quanto per «i nostri scopi una storia naturale la potremmo anche inventare» (PU: II, p. 299), egli ha in mente la possibilità di immaginare «fatti generalissimi della natura» (e non della cultura) «in modo diverso da quello in cui noi siamo soliti immaginarli» (e non descriverli o spiegarli), sì da rendere comprensibili le formazioni di concetti diverse da quelle con cui quotidianamente abbiamo a che fare. Ora, il fatto che sia possibile caratterizzare tanto in termini naturali quanto in termini culturali («immaginare un linguaggio [...] significa [immaginare] [...] una cultura»; cfr. BrB: II, §3, p.173) i tratti che definiscono i criteri (e dunque le forme di vita) a cui ci riferiamo nell'applicare una funzione o un concetto, è ciò che propriamente sfugge all'analisi scettica di Kripke, la quale invece di ritagliare un ruolo per la possibilità naturale del convergere o del divergere nelle pratiche, si limita a rilevare la concordanza convenzionale nel seguire una regola, disconoscendo sia il problema della richiesta di partecipazione del singolo alla sua comunità (Kripke lo presenta come un dato, non come un'ansia di riconoscimento), sia il fatto che tale concordanza non è data una volta per tutte, ma è sempre in questione, o come dice Cavell «in conversazione», ovvero in mano all'autorità dell'individuo e della comunità a nome della quale egli parla e si esprime («La questione è qui quella del modo in cui ognuno di noi, io, per esempio, prenda la rappresentatività di ciò che viene detto e fatto come fonte della propria *autorità* a parlare per “noi”»; Cavell 1990: p. 151). Detto in altri termini: la soluzione di Kripke (e in generale le interpretazioni che vedono nell'analisi delle regole wittgensteiniane un problema scettico che deve essere risolto attraverso il consenso dato da una comunità alle sue applicazioni) non può essere considerata propriamente tale, sia perché in Wittgenstein non è sollevato alcun problema scettico, per lo meno non nei termini di Kripke, sia perché non considera che una delle conseguenze della precarietà delle nostre forme di vita è proprio il loro poter entrare in crisi o, meglio, il fatto che a far parte delle procedure di consenso rientri anche la possibilità di dissentire sul loro contenuto e pertanto sull'autorità di chi detiene l'ultima parola sugli usi e le pratiche che le definiscono. Nelle parole di Cavell:

«Dall'inclusione della possibilità di “parlare per gli altri e che gli altri parlino per noi” nel contenuto del consenso politico segue che il semplice ritirarsi dalla comunità (esiliarsi al suo interno o all'esterno) non equivale, grammaticalmente, a ritirare ad essa il proprio consenso. Poiché la concessione del consenso comporta il riconoscimento degli altri, il ritiro del consenso implica lo

stesso riconoscimento; [...] Il dissenso non è la distruzione del consenso, ma una disputa sul contenuto del consenso, una disputa al suo interno sul fatto se un certo accordo presente è conforme ad esso» (Cavell 1979: p. 55).

Bisogna tuttavia dire che l'uso che fa Cavell del termine «convenzione» è del tutto singolare, se non ambiguo¹⁷⁰. Egli infatti non lo riferisce esclusivamente ai tratti sociali delle condotte, al fatto ovvero che è per una decisione arbitraria che le mele si chiamano «mele» o che l'addizione si esegue secondo la funzione «più» e non la formula «viù», ma arriva a sostenere che è la natura stessa dell'uomo a essere convenzionale, e che quindi anche se vi sono dei comportamenti universali riscontrabili in tutte le civiltà umane (il parlare, il recitare, il pregare, il dare ordini, ecc.) che potrebbero dare l'idea che esista qualcosa di fermo e immutabile come la «natura umana», essi possiedono una propria storia, ovvero possono essere modificati o trasformati, accettati o disconosciuti (sia per l'attività dell'uomo, sia per fatti che esulano dal suo intervento, quali scoperte scientifiche o eventi storici di particolare rilevanza)¹⁷¹. Il suo è in altri termini il tentativo di trovare nelle descrizioni wittgensteiniane dei processi regolativi gli elementi per pensare la congiunzione di natura e cultura, spesso ignorati dagli interpreti della *community view* come Kripke o Wright (1984)¹⁷² e invece centrali per la comprensione del ruolo che

¹⁷⁰ È questa ad esempio l'opinione di Andronico (1998), la quale ritiene che nonostante Cavell abbia avuto «il merito di aver individuato il nucleo tematico che definisce la problematica antropologica in Wittgenstein», al contempo sia stato poco chiaro su vari punti, commettendo alcuni di errori tra i quali: 1) l'aver creato una «notevole confusione» intorno al concetto di «convenzione» impiegandola sia per riferirsi «a qualcosa di superficiale» sia per indicare «qualcosa di profondo», sia per denotare «ciò che accomuna gli esseri umani» sia per riferirsi a «ciò che li differenzia» (Andronico 1998: p. 40); 2) il non aver approfondito «adeguatamente» la questione del «noi» a proposito dell'affermazione wittgensteiniana sulla necessità antropologica delle nostre procedure di calcolo; 3) il non aver esplicitato il significato del termine stesso «antropologico» a proposito dei rapporti che sussistono, in Wittgenstein, tra logica e prassi (cfr. Andronico 1998: p. 43). L'autrice infine fa notare che Cavell, a differenza di altri interpreti che hanno ritenuto di leggere nelle forme di vita wittgensteiniane una riproposizione del tema dei limiti kantiani (Williams 1964, Lear 1982, Baker 1984, Rentsch 1985), non sembra aver tratto tutte le conseguenze possibili dal paragone tra Kant e Wittgenstein, lasciando in parte indeterminato l'uso del concetto di «trascendentale» (cfr. Andronico 1979: p. 44).

¹⁷¹ Non tutte le regole infatti sono ugualmente accettate. Molte di esse, per quanto non possano essere giudicate secondo i criteri del corretto e dello scorretto, non ricevono spazio all'interno di quelle forme di vita che manifestano un certo grado di intolleranza nei riguardi di alcune loro applicazioni. Spesso, una delle ragioni di questo rifiuto si annida nell'incapacità di un gruppo sociale di riconoscere la sensatezza di applicazioni differenti dalle proprie e quindi nel limite del loro potere immaginativo di fornire rappresentazioni e procedure concettuali alternative alle proprie. In tali circostanze, si rende difficile distinguere tra quelli che sono i nostri limiti rappresentativi («nostri» di noi esseri umani) e i limiti rappresentativi di un particolare gruppo di uomini che non può preso come un campione esemplare dei processi di immaginazione dell'umanità *tout court*.

¹⁷² Wright sostiene, a differenza di Kripke, che l'obiettivo di Wittgenstein non sia di negare l'esistenza di un fatto normativo per le applicazioni di regole, ma di riconoscerne la dipendenza dalle procedure di ratifica di una forma di vita. Egli ritiene che nel descrivere la scena dell'istruzione tra maestro e scolaro, Wittgenstein piuttosto che indicare il modo attraverso cui il secondo sarebbe in grado di ottenere qualcosa come un sistema oggettivo delle applicazioni regolative, stia al contrario provando a guadagnare il consenso del suo

l'accordo intersoggettivo svolge nell'agire umano, nonché nella definizione di ciò che in una forma di vita conta come cultura o natura:

«Le convenzioni che presiedono all'applicazione dei criteri grammaticali non sono fissate in abitudini o da un qualche accordo o concordanza particolari che potrebbero essere modificate, senza smembrare la tessitura delle nostre vite, allorché la convenienza ne suggerisca un cambiamento. Esse sono fissate dalla natura della stessa vita umana, è l'umano a stabilirle, per mezzo di quei "fatti molto generali della natura" (cfr. PU:I II, p. 299) che passano "inosservati, soltanto perché sono troppo ovvi" [...] Qui l'apparato delle "convenzioni" non è costituito da modelli di vita che differenziano gli esseri mani gli uni dagli altri, ma da quelle esigenze di comportamento e di emozione condivise da tutti gli esseri umani. La scoperta o riscoperta operata da Wittgenstein è quella della profondità della convenzione nella vita umana; una scoperta che insiste non soltanto sulla convenzionalità della società umana, ma, si potrebbe dire, sulla convenzionalità della stessa natura umana» (Cavell 1979: p. 157);

Segue quindi che, per Cavell, nessuna forma di vita umana possa essere definita in termini esclusivamente naturali – le forme di vita non esprimono il dato immutabile delle condotte umane (in quanto esso è storico) – né in termini esclusivamente sociali (non vi è comportamento umano che non sia al contempo istintivo e convenzionale) e che anzi sia possibile pensare una reciproca compenetrazione di tali tratti¹⁷³, anche se Wittgenstein,

insegnante e, di conseguenza, della comunità linguistica che in quel momento rappresenta. Come Kripke, tuttavia, anche per Wright la possibilità di definire un'azione come «seguire un regola» può essere data solo all'interno di uno sfondo di pratiche collettive e non quindi nell'ambito di azioni eseguite da un solo uomo.

¹⁷³ Sul problema dei rapporti tra natura e cultura nel linguaggio, si rimanda anche al già citato testo di McDowell dedicato alla relazione tra *Mente e Mondo* (McDowell 1994). McDowell sostiene che affinché l'esperienza possa mantenere il suo ruolo di vincolo razionale ai processi conoscitivi, perché ovvero i nostri giudizi empirici possano essere giustificati senza fare dei nostri sistemi epistemici un insieme di proposizioni coerenti slegate dall'esperienza (Davidson 1990) o un complesso di affermazioni causate dall'azione dei dati sensoriali sulle nostre terminazioni nervose (Quine 1969), occorre postulare che essa, ancor prima del giudizio, sia pervasa di materiale concettuale e quindi predisposta all'attività unificatrice dell'intelletto («Le capacità concettuali sono già in atto nelle forniture stesse della sensibilità»; McDowell 1994: p. 43). McDowell è convinto che non sia possibile identificare le componenti empiriche e intellettuali dei nostri rapporti col mondo esterno e quindi separare il suo materiale grezzo dal nostro contributo concettuale. A suo avviso, infatti, senza la contemporanea presenza di questi elementi non sarebbe formulabile alcuna proposizione empirica, né del resto si disporrebbe di eventuali prove a sostegno del nostro rapporto con i fatti del mondo. La posizione di McDowell si riflette inoltre anche nella sua interpretazione delle regole wittgensteiniane. A differenza di Kripke o di Wright, per i quali i criteri di correttezza di applicazione delle regole dipendono dalla ratifica della comunità linguistica, per McDowell (1984, 1998) essi si danno nei processi di iniziazione del singolo a una forma di vita, attraverso il riconoscimento dell'appartenenza della razionalità umana al regno della nostra storia naturale. Questo significa che se è vero che l'apprendimento delle regole è imprescindibile dal legame con la comunità che le mette in atto, lo è altrettanto il fatto che, secondo McDowell, Wittgenstein non ha alcuna intenzione di rinunciare all'idea di un portato oggettivo per le nostre applicazioni e che anzi il suo intento è proprio quello di mostrare come il dato originario delle forme di vita, il dato pre-linguistico, sia già intriso di materia concettuale: «Quando egli [Wittgenstein] dice che "ciò che deve essere accettato, il dato, è – per così dire – una forma di vita", il suo punto non è di adombrare una risposta filosofica, su queste linee, a presunte buone domande sulla possibilità del significato e della

come si è detto, non li riferisce esplicitamente nel suo testo (cfr. Cavell 1989b: p. 73). Questo significa che se è naturale che gli uomini abbiano dei comportamenti istintivi, in quanto esseri viventi che appartengono al regno della natura, lo è altrettanto il fatto che possano stabilire convenzioni oltre che sugli impieghi dei termini, anche sul concetto stesso di «natura»; ovvero che a essere naturale non è solo la presenza di determinate regolarità del comportamento umano, ma anche il fatto che esse sono la posta in gioco dei nostri comuni accordi e disaccordi¹⁷⁴. (Che all'atto ostensivo si segua la direzione indicata dalle dita e non le dita è certamente un fatto naturale; ma che qualcuno possa, per ragioni di interesse personale, per ricordi o per errore guardare al polso, alla mano o al braccio e non all'oggetto dell'ostensione è altrettanto istintivo di quanto lo è comportarsi nel modo che secondo la reazione comune è da ritenersi «naturale». O ancora: il fatto che ci sia qualcuno che ride, piange, si dispera o chiede aiuto può essere considerato tanto una prova generale dell'esistenza di alcuni comportamenti tipici della natura umana, quanto una testimonianza a favore della loro contingenza, tanto un esempio a sostegno di ciò che si è disposti a chiamare «natura», quanto un'evidenza a supporto della circostanza che questo concetto può essere cambiato o ritirato). Così, con una formula molto ricorrente nella letteratura su Cavell, si può dire che niente nella natura umana prevede che ci si debba impegnare in una serie di procedure che chiamiamo «parlare», «contare», «raccontare»,

comprensione [...] ma di ricordarci di qualcosa che possiamo considerare in maniera appropriata solo dopo che ci siamo equipaggiati nel vedere tali domande come basate su un errore. Il suo punto è di ricordarci che il fenomeno naturale che è la vita umana normale è esso stesso già informato di significato e comprensione» (McDowell 1998: p. 277).

¹⁷⁴ È singolare l'oscillazione di Cavell su tale aspetto. Egli infatti scrive, da una parte, che «Le convenzioni che presiedono all'applicazione dei criteri grammaticali» (Cavell 1979: p. 156) sono fissate «dalla natura della stessa vita umana» (Cavell 1979: p. 157) ovvero dai tratti biologici del comportamento e, dall'altra, che è «l'umano» a stabilire cosa esse sono «per mezzo di quei "fatti molto generali della natura" (cfr. PU: II, p. 299)» che passano «inosservati, soltanto perché sono troppo ovvi»[...]» (Cavell 1979: p. 157). Nella prima parte dell'affermazione Cavell afferma che è la natura a stabilire cosa debba valere come criterio per i nostri usi di concetti e regole; nella seconda invece che è l'umano ad avere l'ultima parola su ciò che essa ha stabilito per mezzo dei suoi fatti e che quindi sta all'uomo, di nuovo, prendere decisioni su ciò che la natura gli ha presentato come un dato inalterabile. Infine, nelle righe dell'ultima pagina citata, Cavell riproduce un'esitazione molto simile alla precedente, sostenendo dapprima che «l'apparato delle convenzioni» è formato dal complesso di «esigenze di comportamento e di emozione condivise da tutti gli esseri umani» a un livello basilare della vita (Ibidem; cfr. anche Cavell 1969: p. 52) e in seguito, citando Pascal, che la convenzionalità stessa può essere considerata un tratto della natura umana, (intendendo però per natura umana un'espressione dei nostri tratti abituarini; «L'abitudine è la nostra natura»; Pascal 1962: §89, in Cavell 1979: p. 157), arrivando persino a ipotizzare che un uomo una natura potrebbe anche non averla (cfr. Cavell 1979: p. 158). C'è da osservare però che l'inconciliabilità di queste affermazioni scompare se si provano a leggere le affermazioni di Cavell sul carattere convenzionale della natura come un metodo per pensare le tensioni tra natura e norma all'interno del linguaggio e soprattutto se si tiene a mente che uno degli scopi della sua interpretazione è proprio quello di spingere il suo lettore a pensare, al di là anche della lettera di PU, i rapporti che sussistono tra necessità e contingenza all'interno dei processi che sostanziano le forme di vita wittgensteiniane. Lo scopo di Cavell è in altri termini di fornire un quadro problematico e non una tesi sulla filosofia di Wittgenstein e come tale la sua ricerca non solo non si premura di evitare cortocircuiti concettuali, ma addirittura li provoca.

«obbedire», «insegnare», «addestrare», ecc., ma che se per un insieme di contingenze la sua storia ci ha posto dinanzi alla circostanza di attribuire significato a queste procedure, allora solo alcune di esse avranno il valore del parlare, contare, ecc. (le stesse a cui ci appelleremo quando proveremo a spiegare che cosa intendiamo per «naturale» e «convenzionale»); che se nulla ci dice del perché «i membri di un gruppo traggono piacere e motivo di edificazione nel riunirsi insieme, allora soltanto determinati tipi di racconti, in determinate strutture, forniranno (ciò che possiamo comprendere come) quel piacere e quell'edificazione» (Cavell 1979: p. 166); o ancora, ma in altri termini, che poiché niente ci può dire a priori cosa conteremo come una inferenza (cfr. PU: §242) o come conclusione di un ragionamento (per essi non vi è alcuna spiegazione logica), allora solo certi tipi di fatti (quelli che decidiamo di adottare) saranno riconosciuti come inferenze o conclusioni. Nelle parole di Cavell:

«Non c'è alcuna spiegazione logica del fatto che noi (in generale, nell'insieme) concorderemo sul fatto che una conclusione è stata tratta, che una regola è stata applicata, che un certo esempio sia membro di una classe, che una riga sia la ripetizione di un'altra [...]; ma il fatto è che coloro che comprendono (vale a dire che sono in grado di parlare logicamente insieme) concordano. E il fatto è che essi concordano *nel modo in cui* concordano; intendo dire nei modi di cui dispongono per concordare punto *per* punto, *passo per passo*» (Cavell 1979: p. 167).

Ma questo significa riconoscere che per Cavell, la natura, in quanto sprovvista di una sua essenza progettuale, in quanto cioè frutto essa stessa del caso e non di una legge intrinseca che ne governi il divenire, non è, al contempo, niente di più e niente di meno di ciò che noi stabiliamo debba essere fatto valere come «istintivo» nelle nostre pratiche, di ciò che «a noi» (e non in un senso oggettivo) può essere dato esclusivamente in forma di concetto (e non in sé stesso); il che equivale a dire che senza il riconoscimento di quella sfera degli eventi che noi, in quanto umani, siamo disposti a chiamare «naturali» e «convenzionali», nulla nelle nostre vite potrebbe mai essere chiamato «istintivo» o «convenzionale» e nulla pertanto potrebbe essere riconosciuto come necessario o casuale¹⁷⁵:

¹⁷⁵ Le riflessioni di Cavell sui rapporti tra convenzione e natura non sono espone in forma molto chiara. L'idea è, a mio avviso, che egli cerchi di interpretare quel passaggio di Wittgenstein sulla «storia naturale» (PU: §25) degli uomini come un momento per pensare insieme, nelle forme di vita, tratti propriamente sociali e naturali; per tentare cioè di legare in modo problematico aspetti dell'agire istintivo e dell'agire normativo che per tradizione sono ritenuti separati. Non si tratta quindi di dare una definizione di ciò che è «natura» (o «cultura»), ma di pensare in riferimento a essa e alle pratiche che vi si trovano fissate (siano esse sociali che istintive), un rapporto tra i concetti di «contingenza» e di «necessità» che è espresso tanto dalla storia dei

«Ciò che noi riteniamo essere necessario in un determinato periodo può cambiare. Non sarebbe logicamente impossibile che i pittori dipingessero oggi in modi che assomiglino esteriormente ai dipinti del Rinascimento, né logicamente necessario che essi dipingano adesso così come dipingono. Ciò che è necessario è che, affinché possiamo avere la forma di esperienza che valutiamo come l'esperienza di un dipinto, noi accettiamo qualcosa come un dipinto. E non sappiamo a priori che cosa accetteremo come tale» (Cavell 1979: p. 169).

Riconoscere l'applicazione di una regola, l'utilizzo di un concetto o la conclusione di un'inferenza logica, significa quindi riconoscere i processi sui quali, ancor prima di riportare le formulazioni che li definiscono (quelle che Kripke chiamerebbe le loro «condizioni di asseribilità»), è già presente una concordanza; significa interrogarsi sulla misura della profondità dei nostri accordi e sulle possibilità che noi abbiamo di rifiutarli o accettarli, di estenderli o abbandonarli. Più volte Cavell insiste sulle conseguenze politiche¹⁷⁶ di un tale accordo. Egli arriva persino a immaginare l'eventualità di una «nuova natura (umana)» (Cavell 1979: p. 170) dotata di reazioni differenti dalle nostre e in grado di coesistere insieme alle sue vecchie rappresentazioni; una natura che potrebbe essere in parte il frutto delle nostre ritrattazioni sul concetto e in parte l'esito della congiuntura di fatti che ci indurrebbero a riconoscere come naturali applicazioni e/o categorizzazioni di oggetti (o individui) che in passato venivano rappresentati in forma differente (si pensi solo al modo in cui i concetti di «follia», e di «anormalità», più volte

nostri comportamenti innati, tanto dagli impegni che abbiamo assunto nell'accettare determinate pratiche sociali (o nel trasformare in un certo modo, il dato biologico che noi riteniamo «originario»). Da questo punto di vista ritengo che la lettura di Cavell, rifiutando di esprimere una linea precisa sul concetto di «forma di vita» (anche se a tratti, come è stato osservato, sembra assomigliare all'idea di schema kantiano; Andronico 1998) rifletti in maniera più fedele l'intento wittgensteiniano di problematizzare i rapporti tra necessità e contingenza nei processi regolativi umani, consentendo inoltre di far emergere il problema politico del consenso alle pratiche comunemente accettate: un aspetto che solo Cavell ha avuto il merito di porre in rilievo.

¹⁷⁶ Là dove, con il termine «politica», Cavell non intende riferirsi alla possibilità di individuare in Wittgenstein un orientamento politico preciso (a suo avviso assente), ma alle conseguenze che derivano dalla concezione plurale e infondata dei giochi del linguaggio e, più in generale, alla facoltà del singolo di poter esprimere assenso o dissenso su determinate procedure normative. Secondo l'autore americano, in altri termini, è possibile parlare di «politico» in Wittgenstein solo nell'esclusivo senso predicativo di specificare il carattere della soluzione scettica al problema delle regole e dei criteri (cfr. Cavell 1990: p. 149), e non per far emergere, nella sua riflessione, tratti che possono lasciar credere che la sua sia una filosofia con una specifica inclinazione (liberale o conservatrice; cfr. Sanfélix 2009), o che contenga al suo interno elementi che possono far trapelare la presenza di alcune opinioni a proposito di certi concetti tipici della teoria politica come il «potere», le «forme ideali di governo» o le questioni relative alla libertà individuale. Il momento politico della filosofia di Wittgenstein può essere individuato, in altri termini, solo nel riconoscimento del ruolo che ciascun uomo svolge all'interno della propria comunità di appartenenza e, in particolare, nel potere di cui dispone di accettare o di trasformare l'assetto istituzionale delle prassi che sostanziano una forma di vita. Sul tema del «politico» in Wittgenstein si rinvia, tra i vari testi, a Segreto (2016), Sparti (2000), Laugier (2009, 2015), Lorenzini (2015), Heyes (2003), Gargani (2009), Robinson (2006), Honneth (2005), Volbers (2009), Davidson, Gros (2011).

richiamati da Cavell come espressioni della ansia e/o desiderio umano di separatezza, si sono trasformati nel tempo, alla maniera in cui cioè le regole per la loro applicazioni sono cambiate dando origine a uno nuovo sguardo sul comportamento sociale umano). La natura sembra costituire così sia un limite ai nostri processi linguistico-concettuali (se non tutte le civiltà ridono, piangono e camminano allo *stesso* modo, tuttavia ridono, piangono e camminano), quasi una guida ai nostri modi di agire e parlare («Mettere in discussione una convenzione non è conveniente; può renderla inutilizzabile; non mi permette più di procedere in modo ovvio; le vie dell'azione, le vie delle parole sono bloccate; Cavell 1979: p. 175); sia uno strumento per riconoscere il tratto non definitivo dei nostri accordi, siano essi istintivi che sociali. Essa aiuta a comprendere fino a che punto è possibile rivedere una prassi senza correre il rischio di venire isolati o tacciati di follia; fino a che punto cioè le nostre divergenze sono in grado di sostenere i dubbi sul nostro fare o sul nostro modo di esprimerci, senza venire accusati di essere stupidi o minacciati di essere banditi dal corpo sociale di provenienza.

«Quando scopro o decido che è venuto il momento di concedervi il diritto di secessione, di permettere alla vostra divergenza di esistere, di dichiarare che quello che ci lega è arrivato a un termine? L'ansietà non sta soltanto nel fatto che la mia comprensione *ha* dei limiti, ma che io devo *tracciarli*, su una base evidentemente più grande della mia» (Cavell 1979: p. 163).

Cavell rimarca con forza la necessità di imparare a convivere con questo tipo di ansia, con la possibilità che i nostri atti e i nostri criteri possano entrare in crisi o venire revocati. I suoi richiami alla possibilità di riportare le parole al loro uso ordinario o all'eventualità che i nostri gesti possano smettere di far presa sugli altri, esemplificano ciò che secondo Wittgenstein accade quando d'improvviso non sappiamo più come «andare avanti» (cfr. PU: §123), quando l'altro (la comunità, l'insegnante, il prossimo) sembra non dare credito ai nostri procedimenti o alla maniera con cui gli parliamo. Egli a volte esprime questo disaccordo nei termini di un'impotenza dinanzi alla quale occorre rassegnarsi per accettare ciò che la natura offre come sostegno al nostro dire («Io mi devo accontentare di me stesso»; Cavell 1979: p. 163): casi in cui la nostra capacità di esprimerci e intenderci, dipende più che dalle nostre competenze comunicative dalla reazione naturale (nostra e altrui) di comprenderci e lasciarci afferrare:

«La causa della nostra ansietà è che *noi non siamo in grado di renderci comprensibili* (a lui). Ma perché questo ci crea ansietà? È forse che noi interpretiamo la nostra incomprendibilità per lui

come una incomprendibilità in assoluto? Che cosa conferisce a lui questo potere su di noi? Perché glielo abbiamo conferito? La nostra capacità di comunicare con lui dipende dalla sua “comprensione naturale”, dalla sua “reazione naturale” nei confronti delle istituzioni e dei nostri gesti. Dipende dal nostro reciproco concordare. È stupefacente quanta importanza questo abbia nella comprensione che si ha gli uni degli altri, ma anche dei limiti; e questi, potremmo dire, non sono limiti di conoscenza, ma limiti di esperienza» (Cavell 1979: p. 162).

Richiamarsi alla natura degli accordi, alla condivisione delle reazioni che gli uomini esprimono tanto su un piano pre-verbale quanto su uno più propriamente linguistico, può sembrare un modo per venire in parte incontro all'arbitrarietà delle giustificazioni invocate dai sostenitori della *community view* come Kripke, al fatto che esse non sono fondate su niente più e niente meno che un assenso che può essere tanto delegittimato quanto destituito. L'intento di Cavell tuttavia, non è solo quello di illustrare la profondità del carattere non necessario dei criteri, il loro non essere dato una volta per tutte, ma anche la circostanza che delle forme di vita è possibile restituirne una descrizione più ampia di quella espressa dalle sue condizioni di asseribilità o dai soli presupposti biologici che si presume siano alla base dei processi di senso. Quando sostiene che la natura dei criteri può essere definita «convenzionale», perché dotata di una sua storia (cfr. Cavell 1989b: p. 74) e di proprie dinamiche, egli ha in mente una caratterizzazione delle prassi che è irriducibile a un tratto sociale o naturale, e che anzi sembra andare in direzione contraria a quella suggerita dalla maggior parte degli interpreti wittgensteiniani. La descrizione delle applicazioni normative e dei processi di proiezione di concetti mostra infatti che è in rapporto all'individuo e alle sue richieste alla comunità (richieste che possono esprimersi tanto in un desiderio di accettazione quanto in un desiderio di ripudio o di isolamento) che occorre guardare i nessi che sussistono tra regole e pratiche, e che senza il riconoscimento della circolarità di quest'ultime, del loro reciproco implicarsi e compenetrarsi, non è possibile ottenere alcuna immagine appropriata delle analisi di PU, né tanto meno una rappresentazione adeguata della problematizzazione filosofica delle forme di vita offerta da Wittgenstein. Se pertanto, il merito di buona parte della critica sulle *Lebensformen* consiste nell'illustrare una tesi precisa sul loro concetto, e quindi nel porre in risalto aspetti plausibili delle stesse, essa tuttavia ignora che un tale tentativo risulta contrario agli scopi dell'analisi wittgensteiniana, e che senza un'esplicita messa in rilievo degli intrecci sussistenti tra la dimensione normativa e la dimensione naturale del linguaggio, non è possibile né riprodurre un quadro, per quanto possibile, fedele agli intenti della sua ricerca (in Wittgenstein, come si è detto, non c'è un tesi sulle forme di vita), né illustrare il

significato politico di buona parte delle riflessioni sulle regole e sulle forme di vita che, invece, l'analisi di Cavell ha il pregio di mettere in rilievo. Seguendo le analisi dello studioso americano si è potuto constatare invece che uno dei compiti più importanti di Wittgenstein è proprio quello di riuscire a trovare un equilibrio tra la necessità di riconoscere la fattualità del nostro dato pragmatico – il fatto che è «così» che agiamo – e il dato altrettanto ineludibile della sua contingenza (la dipendenza delle convenzioni sociali dai processi di accordo e disaccordo *nel* linguaggio); tra il nostro dovere di conferire un ruolo alle procedure in atto in una forma di vita e la nostra libertà di accettarle o rifiutarle. Si è visto così che la descrizione dei processi regolativi è in grado di illustrare il contemporaneo convergere in un gruppo sociale di tratti naturali e culturali e che l'idea suggerita da molti critici di interpretare in un senso biologico o in uno esclusivamente culturale il concetto di «*Lebensform*» non corrisponde agli intenti di Wittgenstein e anzi è contrario al suo tentativo di dare di esso una rappresentazione problematica e quindi disinteressata alla messa in rilievo di una precisa tesi teorica. In tal senso, la lettura di Cavell, alla quale questo lavoro di ricerca si sente particolarmente vicino negli intenti e in buona parte dei contenuti, pur tenendo ferma l'idea che in Wittgenstein non vi sia alcuna esposizione sistematica del concetto di «forme di vita, ma un'illustrazione problematizzante dei rapporti che sussistono tra individuo e comunità nell'accettazione o meno delle sue regole (e dunque dei procedimenti applicativi che concernono il modo in cui queste sono rappresentate), consente di sottolineare aspetti raramente messi in rilievo da altri suoi interpreti e concernenti la presenza di tratti istintivi e convenzionali nelle prassi normative che esprimono una forma di vita. A partire questi aspetti ho tentato quindi non solo di restituire un quadro problematico delle occorrenze del termine, ma anche di far risaltare alcuni aspetti propriamente politici presenti nella lettura cavelliana e suscettibili di ulteriori sviluppi di ricerca.

Conclusioni

Vorrei quindi concludere il lavoro ricostruendo un attimo il percorso compiuto nell'analizzare il concetto di «forme di vita» per poi in seguito trarre alcune possibili conclusioni. Si è visto, nel primo capitolo, che una delle principali difficoltà per chi si appresta ad analizzare tale concetto consiste nel tentare di darne una definizione univoca, e quindi nell'offrire di esso un'immagine coerente e per quanto possibile priva di ambiguità o incertezze interpretative. La suddivisione degli interpreti tra empiristi e trascendentali ha mostrato che, contrariamente a quanto sostenuto da essi sulle forme di vita e a dispetto di molte delle analisi del pensiero wittgensteiniano – analisi che hanno il merito, come si è detto, di illuminare un polo o l'altro delle *Lebensformen* –, tale coerenza non può essere individuata e anzi la sua ricerca può indurre ad assumere un approccio fuorviante nei riguardi dell'opera di Wittgenstein, tanto più che di essa occorre riconoscere il carattere aperto e diveniente (più volte Wittgenstein, come è noto, esprime frustrazione per l'incertezza delle sue formulazioni o per l'oscurità di alcuni punti non sufficientemente chiariti).

Nella seconda parte mi sono focalizzato su alcuni concetti, per così dire, «limitrofi» alle *Lebensformen* e necessari, a mio avviso, a illustrarne lati non immediatamente riscontrabili nei contesti in cui quest'ultime sono nominate. Attraverso l'analisi dell'animalità, dell'estraneità, dell'immagine del mondo e del metodo di rappresentazione perspicua si è potuto constatare che spesso le forme di vita sono citate per mettere in rilievo la difficoltà di confrontare tra loro schemi e moduli della condotta differenti, e che quindi a rientrare nel loro concetto sono oltre che i tratti specificamente naturali dell'agire, condivisi con gli animali a un livello pre-verbale dell'esistenza, anche quelli più propriamente sociali che pertengono esclusivamente gli individui nel concreto dispiegarsi delle loro prassi (applicare regole, impiegare concetti, formulare giudizi, ecc.). Ciò che è emerso in questo frangente è che Wittgenstein sembra da una parte attribuire alle forme di vita quei caratteri di certezza tipici dell'azione istintiva, ovvero del regno animale (l'agire «senza ragioni»), dall'altra ascriverle tutti quei tratti di precarietà e insicurezza riconducibili al loro essere intrise di fattori naturali e sociali e, pertanto, alla possibilità di essere abbandonate o trasformate per l'intervento, da parte dei suoi membri, sugli accordi che regolano i comportamenti nel linguaggio (o il sopravvenire di fatti di particolare rilevanza storica o scientifica). Wittgenstein riporta in tal caso esempi che vanno dall'impossibilità di comprendere le parole che un animale, in una situazione ipotetica, potrebbe rivolgerci, alla difficoltà che a volte attraversa i rapporti tra gli uomini quando nel

confrontarsi con altre culture o con i membri delle loro forme di vita si trovano smarriti o «esiliati» dal proprio modo di vivere e parlare. In tali casi, si è visto come egli ricorra alla forza creativa dell'immaginazione e al ruolo che l'invenzione dei nessi o il riscontro di somiglianze concettuali ricopre nel tradurre pratiche e comportamenti alternativi, oscillando tra affermazioni che esprimono il suo scetticismo nei confronti dell'esito di tali traduzioni e osservazioni che invece sembrano ribadire la presenza di uno sfondo parzialmente condiviso di azioni istintive (e apprese) in grado di garantirle.

Per venire a capo della saldatura nelle forme di vita di natura e cultura ho cercato quindi nell'ultimo capitolo di affrontare più da vicino il tema delle regole wittgensteiniane, ritenendo che attraverso il loro studio fosse possibile risaltare la contemporanea presenza in esse degli elementi citati e in particolar modo dei loro tratti convenzionalmente sociali. Ho così proceduto a una disamina approfondita dell'interpretazione kripkeana delle regole, per poi procedere, attraverso l'analisi di alcuni testi di Cavell, a una critica della lettura comunitarista delle forme di vita, basata, come si è visto, sulla rappresentazione giustificativa delle condizioni di asseribilità degli enunciati e sul riscontro fattuale delle loro applicazioni paradigmatiche. Seguendo Cavell, ho provato a dimostrare che non è possibile fondare le competenze normative relative a regole e concetti sulla (esclusiva) registrazione dei comportamenti uniformi di una certa forma di vita asserendo che la possibilità di tali condotte risiede in ultima analisi nella volontà da parte dei suoi membri di accettarle o ripudiarle o, per essere più precisi, nella dialettica tra le richieste di inclusione dell'individuo e le procedure di controllo e accettazione della sua comunità di appartenenza. Attraverso l'esposizione problematica di questi rapporti ho così potuto mettere in rilievo un ulteriore lato politico delle forme di vita wittgensteiniane che è a mio avviso sottolineato con la dovuta forza espressiva solo nell'opera di Cavell, provando a scorgere nella tematizzazione dei criteri e delle convenzioni linguistico-sociali il riflesso di quella problematicità altrettanto profonda delle forme di vita che deriva, come si è detto, in parte dall'assenza di una loro caratterizzazione univoca e in parte dal proprio carattere contingente. In tal modo si è potuto rispondere agli interrogativi sollevati nell'introduzione a proposito della possibilità di scorgere nell'opera di Wittgenstein tratti di esse che non si limitano alla sola caratterizzazione linguistica, ma che sembrano in qualche modo riguardare anche la costituzione instabile e diveniente del vivere in una determinata comunità. Sostenere che delle forme di vita non è possibile offrire una definizione univoca né in un senso esclusivamente sociale né in un senso esclusivamente naturale, significa infatti sostenere che di esse non può essere data alcuna rappresentazione sistematica e che

quindi il loro concetto non può che essere descritto, in parte, attraverso l'interpretazione delle sue occorrenze (per mezzo ovvero del riconoscimento del proprio ruolo in una specifica riflessione) e, in parte, per il tramite della chiarificazione di tutti quei concetti che ne esprimono i vari tratti, senza tuttavia che alcuni abbiano maggiore forza esplicativa di altri. Affermare che nelle prassi di una forma di vita natura e cultura si trovano saldate in un nodo problematico e che non è possibile restituire di esse un quadro che non sia anche quello di una loro continua interrogazione non significa solo sostenere qualcosa sull'asistematicità del pensiero di Wittgenstein (qualcosa che ci restituirebbe ad esempio le ragioni per cui egli rifiuta di dare una definizione delle *Lebensformen*) ma anche richiamare l'attenzione sulle conseguenze che discendono dalla suddetta problematicità e in particolar modo dal ruolo che ciascun individuo è chiamato a svolgere, nel proprio corpo sociale. Se infatti ciò che siamo disposti a chiamare «natura» e «cultura» è il frutto in parte dei nostri accordi nel linguaggio e in parte di ciò che per una ragione o per un'altra accade nella nostra storia naturale, delle nostre convenzioni sui concetti e del nostro previo convergere nei giudizi, vuol dire che delle forme di vita non è possibile restituire alcuna definizione che non sia l'esito di questo convergere e al contempo il risultato dei nostri processi di accettazione e revisione delle prassi; che cioè in esse non vi è nulla che non sia insieme naturale e suscettibile di crisi, biologicamente fissato e al tempo stesso precario. Partendo da questa criticità ho tentato quindi di mostrare che fra gli intenti di Wittgenstein vi è senz'altro il suo voler mettere in luce il conflitto che ognuno di noi ospita tra il dovere di riconoscere l'assenza di una giustificazione per le prassi (e quindi per l'assunzione di responsabilità nei confronti degli impegni normativi presi), e la contemporanea dipendenza delle nostre richieste di inclusione (o esclusione) dalle decisioni stabilite dalla nostra comunità di origine. Tale aspetto è quello che più di altri mi ha consentito di porre in rilievo il senso naturalmente sociale delle forme di vita permettendomi al contempo di evidenziare un tratto non sempre considerato con la dovuta attenzione dagli interpreti del pensiero di Wittgenstein e cruciale per la comprensione di quella più ampia indagine sull'umano e sul linguaggio in cui consiste da ultimo il *telos* della sua opera.

Bibliografia

- Agostino, *Le confessioni*, trad. it. di C. Vitali, BUR, Milano 2006.
- J. Alarcon, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona 2001.
- M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, Città del Sole, Napoli 1998.
- *Giochi linguistici e forme di vita*, in D. Marconi (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Bari 1997, pp. 241-286.
- M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988.
- K. O. Apel, *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften* (1972), in *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Suhrkamp, Frankfurt 1973, trad. it. G. Carchia, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.
- G. P. Baker, *Following Wittgenstein: Some Signposts for Philosophical Investigations §§143-242*, in *Wittgenstein: To Follow a Rule*, a cura di S. H. Holtzman e C. M. Leich, Routledge & Kegan Paul 1981, pp. 31-71.
- «*Philosophical Investigations*» Section 122: *Neglected Aspects*, in *Wittgenstein's «Philosophical Investigations»: Text and Context*, a cura di A. R. Arrington e H. J. Glock, Routledge, London 1991 pp. 35-68.
- G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Understanding and Meaning: An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Vo. 1, Blackwell, Oxford 1980; Vol. 2, *Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, Oxford 1983; ristampati con correzioni, 1992.
- *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, Oxford 1984.
- *The private language argument*, in «*Language & Communication*», 18, 1998, pp. 325-356.
- L. R. Baker, *On the very Idea of a Form of Life*, in «*Inquiry*» 27, 1984, pp. 277-289.
- C. Barret, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1991.
- W.W. Bartley III, *Wittgenstein*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia and New York, 1973, trad. it. D. Antiseri, *Ludwig Wittgenstein: maestro di scuola elementare*, Armando Editore, Roma 1974.
- M. Black, *Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's later work*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, «*Akten des 2. Internationale Wittgenstein Symposium*» (1977), Holder-Pichler-Tempsy, Wien 1978, trad. it. G. Mezzantatto

Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein, in Andronico, Marconi, Penco (1988), pp. 241-251.

D. Bloor, *A Social Theory of Knowledge*, Columbia University Press, New York 1983.

D. Bolton, *Life-form and Idealism*, in Vesey (ed.) 1982, pp. 269-284.

P. Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford 2006.

J. Bouveresse, *Le réel et son ombre: la théorie wittgensteinienne de la possibilité*, in R. Egidi (ed.) *Wittgenstein: Mind and Language*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995, pp. 59-81.

– *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud* 1991, trad. it. A. M. Rabbiosi, *Filosofia, mitologia e pseudo-scienza*, Einaudi, Torino 1997.

J.B. Callicott, C. M. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*, trad. it., G. Rossi, Medusa, Milano, 2012.

J.V. Canfield, *The community view*, in «The Philosophical Review», 105, 1996, pp. 469-488.

S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Charles Scriber's Sons, New York 1969.

– *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. it. B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma 2001.

– *Finding as Founding*, in *This New Yet Unapproachable America*, Living Batch Press, Albuquerque 1989a.

– *Declining Decline. Wittgenstein as Philosopher of Culture*, in *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson, after Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque 1989b, pp. 29-75, trad. it. parziale a cura di D. Sparti, *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura*, in *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 64-93.

– *Aversive Thinking. Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche*, in *Conditions Handsome and Unhandsome: The constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

– *Conditions Handsome and Unhandsome. The constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago 1990, trad. it. M. Falomi, *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Armando, Roma 2014.

– *Philosophy The day after tomorrow*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

- N. Chomsky, *Three Factors in Language Design*, in «Linguistic Inquiry», 36: 1, 2005a.
- On Phases (2005b) in R. Freidin, C. Otero, e M. -L. Zubizarreta (eds.), *Foundational Issues in Linguistic Theory. Essays in Honor of Jean-Roger Vergnaud*, Mit Press, Cambridge, Massachusetts 2008, pp. 133-166.
- S. Cavell, C. Diamond, J. McDowell, I. Hacking, C. Wolfe, *Philosophy and animal life*, Columbia University Press, New York 2009.
- F. Cimatti, *Wittgenstein on animal (human and non-human) languages*, in «Linguistic and Philosophical Investigations», n. 15, 2016, pp. 42-59.
- *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Ombre Corte, Verona 2011.
- A. Coliva, *Was Wittgenstein an Epistemic Relativist?*, in «Philosophical Investigations», 33:1, 2010, pp. 1-23.
- *Moore e Wittgenstein. Scetticismo, certezza e senso comune*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- M. De Caro, D. Macarthur, (eds.) *Naturalism in Question*, Harvard University Press, MA, Cambridge 2004.
- G. D. Conway, *Wittgenstein on Foundations*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, 1989.
- V. Das, *Wittgenstein and Anthropology*, in «Annual Review of Anthropology», 27, 1998, pp. 171-195.
- A. I. Davidson, F. Gros (dir.), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kimé, Parigi 2011.
- D. Davidson, *On the very Idea of a Conceptual Scheme*, in «Proceedings of the American Philosophical Association», 11, 1973-74, pp. 265-300, trad. it. E. Picardi, *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 263-282.
- *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in E. Lepore (eds.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1986, trad. it., *Una teoria coerentista del significato e della conoscenza*, in A. Bottani, C. Penco (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Franco Angeli, Milano 1991.
- V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.
- C. Diamond, *The realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, M.I.T. Press, Cambridge 1981.
- K. Dromm, *Wittgenstein on Rules and Nature*, Continuum, New York 2008.

- M. Dummett, *W. 's Philosophy of Mathematics*, in «The Philosophical Review», 68, 1959, pp. 324-348.
- R. Eldridge, *Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein's Remarks on Frazer's «The Golden Bough»*, in «Philosophical Investigations» 10: 3, 1987, pp. 226-245.
- K. Emmett, *Forms of life*, in «Philosophical Investigations» 13: 3, 1990, pp. 213-231.
- M. Engelmann, *O que é o Big Typescript*, «Dois Pontos», 6, 2009, pp. 35-61.
- *Wittgenstein's Philosophical Development*, Palgrave, Basingstoke 2013a.
 - *Wittgenstein's «Most Fruitful Ideas» and «Sraffa»*, in «Philosophical Investigations», 36:2, 2013b, pp. 155-178.
- H. Le R. Finch, *Wittgenstein's Last Word: Ordinary Certainty*, in «International Philosophical Quarterly», 15, 1975, pp. 383-395.
- D. H. Finkelstein, *Expression and the Inner*, Harvard University Press, London 2003.
- R.J. Fogelin, *Wittgenstein*, Routledge, London 1976.
- N. Forsberg, Burley, Hämäläinen (eds.), *Language, Ethics and Animal Life. Wittgenstein and Beyond*, Bloomsbury, London, New York 2012.
- G. Frongia, *Wittgenstein le diversità degli animali*, in Egidi R. (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento*, Donzelli, Roma 2002.
- H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, trad. it. G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Milano, Bompiani 1983.
- A. García Rodríguez, *A wittgensteinian conception of animal minds*, in «Grazer Philosophische Studien», 88, 2013, pp. 101-122.
- A. G. Gargani, *Introduzione*, in L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2008.
- *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari 1986.
 - *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina, Milano 2008.
 - *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Mimesis, Milano 2009.
- N. Garver, *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Open Court, Chicago 1994.
- G. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, trad. it. E. Bona, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.
- J. Genova, *A Map of the Philosophical Investigations*, in «Philosophical Investigations», 1, 1978, pp. 41-56.

- N. F. Gier, *Wittgenstein and Forms of life*, in «Philosophy and the Social Science», 10, 1980, pp. 241-258.
- *Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, State University of New York Press, Albany 1981.
- M. Giosi, *Stanley Cavell: «un percorso dall'epistemologia al romanzo»: un percorso pedagogico*, Firenze University Press, Firenze 2008.
- H. J. Glock, *Animals, Thoughts and Concepts*, in «Synthese», 123, 2000, p. 36.
- *Can Animals Judge?*, in «Dialectica», 64: 1, 2010, pp. 11-33.
- J.W. Goethe, *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*, in *Zur Morphologie* II:1, 1823; poi in *Schriften zur Naturwissenschaft*, trad. it. B. Groff, B. Maffi., S. Zecchi, a cura di S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Milano 1983, pp. 125-132.
- *Italienische Reise* (1816-17), T.W. Cotta (hrsg.) in *Goethe's Werke* (1829), trad. it. G. Castellani, *Viaggio in Italia*, Mondadori, Milano 1983
- G. Graffi, *Che cos'è la grammatica generativa*, Carocci, Roma 2010.
- P. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, London 1972.
- *Forms of life*, in «Nordic Wittgenstein Review» (rivista on-line), Special Issue: *Wittgenstein and Forms of life*, October 2015.
- R. Haller, *Die gemeinsame menschliche Handlungsweise*, in R. Haller (hrsg.) *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1981, pp. 57-78.
- *Was Wittgenstein a relativist?*, in R. Egidi (ed.), *Wittgenstein: Mind and Language*, Kluwer, Dordrecht 1995, pp. 223-231.
- M. Hauser, N. Chomsky, T. Fitch, *The faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*, in «Science», 298, 2002, pp. 1569-1579.
- *Questions on Wittgenstein*, Routledge, London 1988.
- C. J. Heyes (eds.), *The Grammar of Politics*, Cornell University Press, Ithaca and London 2003.
- L. Hertzberg, *Very General Facts of Nature*, in O. Kuusela and M. McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 351-373.
- S. S. Hilmy, *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*, Blackwell, Oxford 1987.
- *Wittgenstein and Behaviourism*, in «Grazer Philosophische Studien», 33/34, 1989, pp. 335-352.

- J. Hintikka, M. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986.
- S. Holtzman, C. Leich (a cura di), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Routledge & Kegan, London 1981.
- A. Honneth, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, trad. It. C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.
- J. F. M. Hunter, «Forms of Life» in *Wittgenstein's «Philosophical Investigations»*, in «American Philosophical Quarterly», 5: 4, 1968, pp. 233-243.
- «Wittgenstein's Theory of Linguistic Self-Sufficiency» in «Dialogue», vol. 6, 1967, pp. 367-382.
- A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna (1972)*, Ivan R Dee, New York 1996, trad. it. U. Giacomini, *La grande Vienna. La formazione di Wittgenstein nella Vienna di Schönberg, di Musil, di Kokoschka, del dottor Freud e di Francesco Giuseppe*, Garzanti, Milano 1984.
- N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Bodds-Merrill, Indianapolis 1973, trad. it. C. Marletti, *Fatti, ipotesi e previsioni*, Laterza, Roma/Bari 1985.
- A. J. Jareño, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona 2001.
- A. Kenny, *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, in B. McGuinness (1982), trad. it. L. Anselmi, *Wittgenstein sulla natura della filosofia*, in Andronico, Marconi, Penco (1988), pp. 209-228.
- *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- *Whose Naturalism? Which Wittgenstein*, in «American Philosophical Quarterly», 48:2, 2011, pp. 113-118.
- A. Kern, *Does Knowledge Rest Upon a Form of Life*, in «International Journal for the Study of Skepticism», 5:1, 2015, pp. 13-28.
- D. Kishik, *Wittgenstein's Form of Life*, Continuum, London 2008.
- S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, in I. Block (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981.
- P. de Lara, *Wittgenstein as Anthropologist: The Concept of Ritual Instinct*, in «Philosophical Investigations», 26:2, 2003, pp. 109-124.
- S. Laugier, *Le sens de l'usage*, Vrin, Paris 2009.
- *Voice as Form of Life and Life Form*, in «Nordic Wittgenstein Review» Special Issue October 2015, *Wittgenstein and Forms of Life*.
- *Etica e politica dell'ordinario*, a cura di D. Lorenzini, LED, Milano 2015.

- J. Lear, *Transcendental Anthropology*, in P. Pettit and J. McDowell (eds.), *Subject, Thought, and Context*, Clarendon, Oxford 1986, pp. 267-298.
- D. Lorenzini, *Ethique Et Politique De Soi: Foucault, Hadot, Cavell Et Les Techniques De L'Ordinaire*, Vrin, Paris 2015.
- C.G. Luckhardt, *Wittgenstein on Paradigms and Pragmatism-Cases*, in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, «Akten des 2. Internationale Wittgenstein Symposium» (1977), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1978, trad. it. L. Anselmi, *Wittgenstein su paradigmi e casi paradigmatici: problemi riguardanti Della certezza*, in Andonico, Marconi, Penco (1988), pp. 304-311.
- S. Lukes, *Relativism in its place*, in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982, pp. 261-305.
- A. MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana (USA) 1981, trad. it. a cura di M. D'Avenia, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma 2007.
- S. Majetschak, *Forms and Patterns of Life: A Reassessment of a So-Called Basic Concept in the Late Philosophy of Wittgenstein*, in Marques, Venturinha (2010).
- N. Malcolm, *The Verification Argument*, in M. Black (ed.), *Philosophical Analysis*, Cornell University Press, Ithaca 1950.
- *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in «The Philosophical Review», LXIII: 4, 1954, pp. 530-555.
 - *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University, Oxford 1970.
 - *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1977.
 - *Wittgenstein: The Relation of Language to Instinctive Behaviour* in «Philosophical Investigations», 5:1, 1982, pp. 3-22.
 - *Nothing is Hidden*, Cornell University Press: Ithaca (N.Y.), 1986.
 - *Il rapporto tra linguaggio e comportamento istintivo*, in Hyman (ed.) 1991, pp. 35-59.
 - *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, in P. Winch (ed.), Routledge, London 1993.
- D. Marconi (a cura di), *Guida a Wittgenstein. Il «Tractatus», dal «Tractatus» alle «Ricerche», Matematica, Regole e Linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vita*, Laterza, Bari 1997;
- *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Bari 1999.
- A. Marques, N. Venturinha (eds.), *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, P. Lang, Bern 2010.

- J. Marrades, *Sobre la noción de «forma de vida» en Wittgenstein*, in «AGORA» 33:1, 2014, pp. 139-152.
- J. McDowell, *Wittgenstein on following a rule*, in «Synthese», 58, 1984, pp. 325-363.
- *Mind and World*, Harvard University Press, MA-London, 1994, trad. it. C. Nizzo, *Mente e Mondo*, Einaudi, Torino 1999.
 - *Meaning and Intentionality*, in *Wittgenstein's later Philosophy*, in Id., *Mind, Value & Reality*, Harvard University, Cambridge MA, London 1998.
- C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning. An interpretation and Evaluation*, Blackwell, Oxford 1984.
- *Wittgenstein and Naturalism*, in M. De Caro and D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 322-351.
- McGuinness (a cura di), *Comments on Professor von Wright's "Wittgenstein on Certainty"*, in G.H. von Wright (a cura di), *Problems in the Theory of Knowledge*, Nijhoff, The Hague 1972, pp. 61-65.
- *Wittgenstein and His Times*, Blackwell, Oxford 1982.
- G.E. Moore, *A defence of common sense*, in J.H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy (Second Series)*, Allen & Unwin, London 1925, pp. 193-223, poi in Moore (1959).
- *Proof of an External World* in «Proceedings of the British Academy», n. 25, 1939, pp. 273-300, poi in Moore (1959).
 - *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London 1959, trad. it. M. A. Bonfantini, *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milano 1970.
- D. Moyal-Sharrock, *Wittgenstein's Razor: The Cutting Edge of Enactivism*, in «American Philosophical Quarterly», 50:3, 2013, pp. 263-280.
- T. H. Morawetz, *Wittgenstein and Knowledge: The importance of „On Certainty“*, University of Massachusetts Press, Amherst 1978.
- P. von Morstein, *Kripke, Wittgenstein, and the Private Language Argument*, in «Grazer Philosophische Studien», 11, 1980, pp. 61-74.
- S. Mulhall, *The conversation of Humanity*, University of Virginia Press, Charlottesville and London 2007.
- R. Needham, *Belief, Language and Experience*, Blackwell, Oxford 1972, trad. it. D. Marconi, *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1976.
- P. O'Connor, *Morality and our complicated form of life. Feminist Wittgensteinian Metaethics*, Pennsylvania State University Press, 2008.

- C. Odgen, I.A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923), Routledge , London 1949.
- J. Padilla Gálvez, M. Gaffal (a cura di), *Forms of Life and Language Games*, Ontos Verlag, Frankfurt am Main 2011.
- D. Pears, *Wittgenstein*, Fontana, London 1971.
- *Wittgenstein's Naturalism*, in «The Monist», 78:4, 1995, pp. 411-424.
- D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Scientific Knowledge. A sociological Perspective*, Palgrave Macmillan, London 1977.
- *Wittgenstein and Religion*, Palgrave Macmillan, London 1993.
- G. Pitcher, *Wittgenstein: The Philosophical Investigation*, Anchor Book, Garden City (N.Y.) 1966.
- L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewissheit di Wittgenstein*, Guerini e Associati, Milano 1991.
- *Forme di vita, accordi e regole in Wittgenstein*, in Sparti (2000), pp. 112-124.
- L. Perissinotto (ed.), *The Darkness of this Time: Ethics, Politics and Religion in Wittgenstein*, Mimesis International, Milano 2015.
- L. Perissinotto, V. Sanfélix Vidarte (eds.), *Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightment*, Ontos Verlag, Frankfurt am Main 2010.
- D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, Humanities Press International, 1986.
- D. Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein* (1958), Bloomsbury, London 2013.
- P. Postal, *The incoherence of Chomsky's "Biolinguistic" Ontology*, in «Biolinguistics», 3:1, 2009, pp. 104-123.
- W. V. O. Quine, *Naturalized Epistemology*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, trad. it. M. Leonelli, *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986, pp. 59-93.
- R. Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, New York 1984.
- C. Rofena, *Wittgenstein e l'errore di Frazer. Etica Morfologica ed estetica antropologica*, Mimesis, Milano 2011.
- R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, trad. it. G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004.
- F. Remotti, *Noi primitivi*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- J. Ritchie, *Understanding Naturalism*, Routledge, London 2014.
- C. C. Robinson, *Wittgenstein and political theory*, Edinburg University Press, Edinburg 2009.

- A. Rosenberg, *A Field Guide to Recent Species of Naturalism*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», 47:1, 1996, pp. 1-29.
- B. Russell, *Our Knowledge of the external World* (1914), Routledge, London 2009, trad. it. di M.C. Ciprandi, *La nostra conoscenza del mondo esterno*, Longanesi, Milano 1980
- *The analysis of Mind* (1921), Routledge, London 1995.
- V. Sanf elix Vidarte, * Fue Wittgenstein un liberal?*, in «Teorema» 27:2, 2008, pp. 27-45.
- *Acerca de Wittgenstein*, Pre-Textos, Valencia 1993.
- S. Savage-Rambaugh, *Ape Language: From Conditioned Response to Symbol*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- J. Searle, *The construction of social reality*, Free Press, New York 1995, trad. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino 2006.
- W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in H. Feigl, M. Scriven (eds.), in *Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, University of Minnesota Press 1, Minneapolis 1956, pp. 253-329, trad. it. E. Sacchi, *Empirismo e filosofia delle mente*, Einaudi, Torino 2004.
- S. Sgolombrino, *Intenzionalit  ed esperienza nel Wittgenstein intermedio*, Mimesis, Milano 2016.
- P. Sherry, *Is religion a form of life?* in «American Philosophical Quarterly» 9:2, 1972, pp. 159-167.
- D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico. Introduzione e cura di Davide Sparti. Testi di Silvana Borutti, Jacques Bouveresse, Stanley Cavell, Donald Davidson, Agnese Grieco, Luigi Perissinotto, James Tully, Bernard Williams*, Feltrinelli, Milano 2000.
- O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-1922), Deutscher Taschenbuch, München 1975 voll. 2, trad. it. J. Evola, *Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia Mondiale*, Guanda, Parma 1978.
- E. Spranger, *Lebensformen*, Niemeyer, Halle 1992.
- P. F. Strawson, *Recensione di PU*, in «Mind» 63, 1954, pp. 70-99, poi in Pitcher (1966).
- *Skepticism and Naturalism*, Methuen & Co., London 1985.
- B. Stroud, *Wittgenstein and Logical Necessity*, in «Philosophical Review» 68, 1965, pp. 504-518, trad. it. L. Anselmi, *Wittgenstein e la necessità logica*, in Andronico, Marconi, Penco (1988), pp. 150-164.
- *The Transparency of Naturalism*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 83:2, 2009, pp. 157-169.

- C. Tejedor, *The early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, Routledge, New York and London 2014.
- P. Tripodi, *Wittgenstein e il naturalismo*, in “Etica & Politica / Ethics and Politics” XI:2, 2009, pp. 121-141.
- Vesey, G.N.A., *Idealism: Past and Present*, Cambridge UP, Cambridge 1982.
- J. Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Transcript, Bielefeld 2009.
- A. Voltolini, *Sul naturalismo prassiologico di Wittgenstein*, in «Studi Perugini» VII, 1999, pp. 53-73.
- W. Vossenkuhl, *The Practice of Following Rules*, in «Wittgenstein-Studien», 8, 2017, pp. 137-158.
- J. H. Whittaker, *Language-games and Forms of Life Unconfused*, in «Philosophical Investigations» 1:4, 1978, pp. 39-48.
- B. Williams, *Wittgenstein and Idealism*, in Vesey G.N.A. (ed.), *Understanding Wittgenstein*, Macmillan, London 1974, pp. 76-95, trad. it. G. Mezzanatto, *Wittgenstein e l'idealismo*, in Andronico, Penco, Marconi 1988, pp. 275-296.
- P. Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Paul, London 1958.
- *Understanding a Primitive Society*, in «American Philosophical Quarterly» 1, 1964, pp. 307-324, trad. it., *Comprendere una società primitiva*, in «Metamorfosi» 7, 1988, pp. 7-42.
 - *Studies in the philosophy of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul/Humanities Press, London/New York 1969.
- E. Wolgast, *Primitive Reactions*, in «Philosophical Investigations», 17:4, 1994, pp. 587-603.
- C. Wright, *Wittgenstein and his times*, in McGuinness (1982), trad. it. L. Anselmi, *Wittgenstein e il suo tempo* in Andronico, Marconi, Penco (1988), pp. 19-30.
- *Kripke's account of the argument against the private language*, in «Journal of Philosophy», 81, 1984, pp. 759-778.
 - *Human Nature?*, in «European Journal of Philosophy», 4:2, 1996, pp. 232-254.

Exposición sintética de la tesis: objetivos, metodología y conclusiones

Objetivos

Este trabajo pretende aclarar el concepto de «forma de vida» (*Lebensform*) en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, según una doble línea de investigación que tiene en su centro 1) el análisis del uso del término en el corpus wittgensteiniano y 2) la clarificación del papel que juegan algunos conceptos de la filosofía wittgensteiniana, como por ejemplo, los de «reglas» y «juegos lingüísticos», para resaltar su significado social a la vez que natural. La investigación brota de la necesidad de responder a una pregunta aún abierta en el debate sobre la filosofía de Wittgenstein, que se refiere específicamente a la dificultad de identificar un contenido unívoco para las formas de vida. Esta indagación también surge de la constatación de que, a pesar de que en ciertos contextos se apela a las formas de vida para hacer referencia al comportamiento instintivo de la acción humana, hay otros casos en los que su uso tiene como fin subrayar el carácter convencional de las prácticas y de las instituciones con los que una comunidad define su prácticas verbales. Por último, mi investigación se ocupa de una tercera forma de describir las formas de vida que permite reconocer la conjunción problemática de los componentes naturales y sociales vinculados a las prácticas mediante la cual una comunidad establece los criterios regulatorios de su conducta.

Metodología

Para intentar reproducir la complejidad de este término, he dividido el trabajo en tres partes, analizando, en cada una de ellas, un aspecto particular de las formas de vida. En la primera de ellas se exponen las posiciones más importantes del debate, y tiene como objetivo tanto la presentación de las interpretaciones más significativas, cuanto la reconstrucción de la génesis del concepto en la obra de Wittgenstein, contrastando los argumentos esgrimidos por los intérpretes con lo que a nuestro entender constituía el objetivo último del filósofo austríaco al introducir el término, a saber: ofrecer un marco problemático de la relación entre lenguaje y práctica, y no una tesis filosófica propiamente dicha sobre las «Lebensformen». En este capítulo, la atención no solo se centra en la discusión crítica del término y en el modo mediante el que es posible capturar aspectos particularmente problemáticos de las formas de vida, por ejemplo, si son naturales/biológicas o culturales/normativas, sino también en el papel que juega la dimensión dinámica y asistemática del pensamiento de Wittgenstein en la oscilación entre

tales alternativas. Lo que se concluye es que, en algunas circunstancias, las descripciones de los aspectos instintivos de las prácticas sirven para subrayar el carácter inmediato, o no lógicamente deducido, de las acciones que constituyen el tejido de las formas de vida; mientras que en otras circunstancias la identificación de las formas de vida con las prácticas institucionalizadas del lenguaje acentúan la posibilidad de concebir civilizaciones alternativas a la nuestra, mostrando así la precariedad e historicidad de nuestros usos lingüísticos habituales.

En el segundo capítulo la investigación persigue una clarificación del papel que desempeñan algunos conceptos, semánticamente próximos al de "forma de vida", tales como los de «método morfológico», «animalidad» o «imagen del mundo», a la hora de hacernos más conscientes de: 1) los supuestos gramaticales de las actividades lingüísticas y 2) de los límites éticos y teóricos de nuestras relaciones con las formas de vida "alternativas" (tanto animales como humanas). Después de haber explicado cómo la ausencia de un fundamento último de los juegos del lenguaje se traduce, a nivel ético y político, en una constante reformulación de la relación entre el sujeto y su comunidad de origen, he señalado, en el tercer capítulo, que se pueden detectar en los comportamientos institucionalizados de aprendizaje del lenguaje rasgos que es posible definir al mismo tiempo como «instintivos» y «sociales», y que, por lo tanto, la descripción de la facultad de cada sujeto de aplicar reglas y términos de manera divergente puede ser útil para comprender el lado «naturalmente convencional» de las «Lebensformen». Con este fin, he reconstruido en la primera parte de este último capítulo el contenido del ensayo de Kripke sobre de las reglas (Kripke 1981), describiendo la paradoja que, en su opinión, se encuentra en los párrafos de PU que preceden a la cuestión más específica del lenguaje privado (PU: §§243-271). He intentando probar que su solución al problema de las reglas en Wittgenstein, si es que lo hubiere, sería igualmente escéptica en relación al problema que pretende resolver, y que cualquier intento de identificar un criterio en la obra de Wittgenstein para reconocer la manera correcta de aplicar las reglas no tiene sentido y es contraria a su intención.

Después de haber reconstruido paso a paso el argumento kripkeano y haber expuesto el sentido comunitario de las condiciones de asertabilidad de los enunciados, he descrito el papel que desempeña el acuerdo prelingüístico en la praxis en el establecimiento de las aplicaciones normativas y en la corrección de nuestros conceptos. He problematizado, de forma específica, la relación entre naturaleza y cultura presente en el concepto de «formas de vida» planteada por los textos de Cavell y, de esta forma, he resaltado el papel que

juega nuestra discrecionalidad a la hora de aceptar (o repudiar) ciertos usos normativos en la redefinición de las prácticas que constituyen la vida de una comunidad.

Conclusiones

El trabajo incide en el carácter infundado de las formas de vida y su rasgo intrínsecamente precario. A través de la reconstrucción de las interpretaciones de Wittgenstein sobre estos aspectos (capítulo 1), el análisis de los textos en que aparece el concepto de «forma de vida» (capítulo 2) y la ilustración del papel de las reglas para resaltar el carácter injustificado de las «*Lebensformen*» (capítulo 3), se ha establecido que: 1) en los textos de Wittgenstein no hay (ni es deducible) una definición o teorización de lo que él entienda por este concepto; y 2) que el mismo concepto de «forma de vida» tiene un sentido «naturalmente social» aún poco investigado por la literatura crítica, y susceptible de nuevos desarrollos de investigación.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: **Gigante Marco** _____ matricola: **956076** _____

Dottorato: **Filosofia e Scienze della formazione** Indirizzo: **Filosofia** _____

Ciclo: **29°** _____

Titolo della tesi¹: ***In principio era l'azione. Forme di vita e linguaggio nell'opera di Ludwig Wittgenstein*** _____

Abstract (italiano):

Il lavoro si propone di fornire un'analisi del concetto di «forme di vita» (*Lebensformen*) nella filosofia di Ludwig Wittgenstein e di mettere in rilievo i suoi aspetti sociali e naturali. Nella prima parte viene ricostruito il dibattito tra gli interpreti empirici e gli interpreti trascendentali ed esposto quindi il più ampio problema della caratterizzazione naturalistica e/o culturale delle forme di vita. Nella seconda, invece, l'indagine segue una duplice direzione mirando, da un lato, alla chiarificazione del termine nelle ricorrenze testuali in cui esso è citato in rapporto con il linguaggio e il problema della sua fondazione; dall'altro, all'illustrazione del ruolo che alcuni concetti semanticamente limitrofi, quali l'«animalità», l'«immagine del mondo» e la «rappresentazione perspicua» svolgono nell'evidenziare i caratteri di precarietà e trasformabilità delle prassi che su di esso si sostengono. La terza parte, infine, prende in considerazione il problema wittgensteiniano delle regole e delle sue applicazioni. Limitatamente ai rapporti di quest'ultime con le forme di vita, l'attenzione viene posta sui momenti «istituzionalmente naturali» dell'accordo (e del disaccordo) intersoggettivo all'origine della riformulazione dei rapporti tra l'individuo e la propria comunità di appartenenza. Lo scopo è quello di mostrare che alla base di una forma di vita non giace solo la convergenza conformista delle condotte, ma anche la possibilità di istituire dei momenti di crisi e di rottura.

Abstract (inglese):

The work aims at providing an analysis of the concept of «Forms of Life» (*Lebensformen*) in Wittgenstein's philosophy and at highlighting its social and natural aspects. The first part revolves around the debate between the empirical and transcendental interpretations of this term as well as the introduction to the general issue of the naturalistic and/or cultural representation of forms of life. In the second part the research focuses on the clarification of the concept «*Lebensformen*» making reference to the numerous texts in which it appears and illustrates how some semantically linked terms, such as «animality», «image of the world» and «perspicuous representation» play a significant role in highlighting the precarious and changing aspects which give shape to the human attitudes. The third part portrays the Wittgenstein's concern with rules and following rules. With regard to their relations to life forms, attention is paid to the «institutionally natural» moments of the intersubjective agreement and disagreement originating the relationship between the individual and his own community. The purpose is to show that any form of life finds its origin not only in the

¹ Il titolo deve essere quello definitivo, uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato.

conformist convergence of the conduct, but in the possibility of establishing moments of crisis and disruption.

Firma dello studente
